Th. Sp. 399 Jakob

Philos. sp. 399

Philos. Anthrop. Scr. part. 1428.

Jf. 1373½

R

Beweis
für die
Unsterblichkeit der Seele
aus dem Begriffe der Pflicht

von

Ludwig Heinrich Jakob

Professor der Philosophie in Halle.

Eine Preißschrift

mit einiger Veränderung von dem Verfasser selbst

aus dem Lateinischen übersezt.

Züllichau,

bei N. S. Frommanns Erben.

1790.

Bayerische Staatsbibliothek München

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

In officiis colendis ſumma eſt humanae naturae dignitas.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

An

meinen würdigen Vater

Herrn

Conrad Gottlieb Jakob,

Bürger und Einwohner in Merseburg.

Mein geliebter Vater,

Die Bande des Bluts sind es nicht allein, welche die starken Empfindungen der Liebe, der Achtung und der Dankbarkeit, die jeden Gedanken an Sie so un-

abänderlich begleiten, in mir unterhalten. Ihre zärtliche Sorgfalt und Ihre Güte ist es, welche meine Liebe so fest gegründet hat, und Ihre Gesinnungen sind es, die ich als Kind und als Mann beobachtet habe, die mich bei jedem Nachdenken über Sie mit neuer Achtung erfüllen.

Wenn Sie von vornehmer Geburt wären und eine sorgfältige Ausbildung von fremder Hand genossen hätten; wenn Sie Gelehrsamkeit besäßen, oder wenn Sie das Glück mit Reichthümern versehen und Sie in vortheilhafte Verbindun-

gen gebracht hätte: so würde ich Sie vielleicht eben so lieben, aber schwerlich so bewundern können, als ich es jezt thue und es nach aller meiner Einsicht thun muß. Das Unglük hat von aussen fast alle Kraft angewandt, Ihre Glückseligkeit in der Welt zu zerstören. Sie sind armselig durch die Hände eigennüziger und gefühlloser Verwandte erzogen; Diebe haben Ihnen Ihr ganzes Vermögen genommen; der Mangel hat seine fürchterlichsten Angriffe gegen Sie versucht; und als Sie diesen bittern Feind durch

die größte Anstrengung kaum bekämpft zu haben glaubten, verschlang das Feuer Ihr ganzes neues so mühselig erworbenes Gut in einer einzigen schrecklichen Nacht. Dabei mußten Sie eine geliebte vortrefliche Gattin fast die Hälfte ihres Lebens in Krankheit und Schmerz zubringen sehen. Und unter allen diesen Unglücksfällen, wo ein einziger einen andern zur Verzweiflung und Unthätigkeit hätte bringen können, sind Sie in Ausübung der Grundsätze der Rechtschaffenheit nur strenger, nur standhafter geworden. Und

wie haben Sie uns geliebt; wie haben Sie sich aller Vergnügungen, aller Bequemlichkeiten beraubt, um nur uns zu nüzlichen Menschen zu machen! **Ihre** Kinder gut und glücklich zu sehen, war von jeher **Ihr** einziger, höchster Wunsch! — **O mein Vater**, was müßten wir seyn, wenn wir nicht alles thäten was in unserer Gewalt ist, die lezten Tage **Ihres** Lebens sorgenfrei und angenehm zu machen!

Nehmen Sie dieses öffentliche Geständniß meiner innigen Hochachtung als

einen Beweis auf, daß ich stolz darauf bin, Sie meinen Vater nennen zu können;

Halle,
den 29sten April
1790.

Ihr
Sie zärtlich liebender Sohn
Ludwig Heinrich Jakob.

Vorrede.

Nachfolgende Abhandlung ist die Beantwortung der von den Herren Kuratoren des Stolpischen Legats zu Leiden vorgelegten Frage: **Ob es Pflichten gebe, deren Verbindlichkeit für die Menschen nicht erwiesen werden könte, wenn man nicht annimt, die Seele sei unsterblich?** welcher der Preis für das Jahr

1789 zuerkannt worden ist. Man sieht leicht daß diese Frage eine Untersuchung **Ueber die Verknüpfung der Sittengesetze mit der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele** veranlassen mußte, und daß von dieser Untersuchung die ganze Antwort abhängt. Da der Verfasser glaubt, eine solche Verknüpfung dargethan zu haben, so entspringt hieraus ein Beweis der sich auf die Sittengesetze stüzt und der mit diesen stehet und fällt.

Ein solcher Beweis für die Unsterblichkeit der Seele unterscheidet sich von den bisherigen darinne, daß er sich nicht auf Einsicht in die Natur und in das Wesen der Seele stützt, sondern lediglich auf der Ge-

wißheit einer in der menschlichen Natur bemerkten Eigenschaft beruht, die ohne die Unsterblichkeit der Seele nicht als möglich gedacht werden kann. Er gründet sich also auf eine Eigenschaft des Subjekts und gehört daher zu den subjektiven Beweisen. Da indessen dieser Ausdruk leicht mißverstanden werden kann, so wird es nicht undienlich seyn, diese Vorrede zur Auseinandersetzung des realen Unterschieds zwischen der **objektiven** und **subjektiven** Beweisesart zu benuzen.

Man versteht nämlich unter einem **objektiven Beweise** einen solchen, dessen Gründe lediglich und allein aus der Natur des Gegenstandes genommen sind. Der Gegenstand ist immer derselbe, und er muß da-

her auf Wesen, deren Erkenntnißvermögen gleichen Gesezen unterworfen ist, auch auf gleiche Art wirken und in allen auf gleiche Art vorgestellt werden; sie müssen alle dieselbigen Verhältnisse und Eigenschaften erkennen, wenn sie sie nach gleichen Gesezen vergleichen und beurtheilen. In der Mathematik werden nur objektive Beweise geführt. Alle Gründe müssen aus den Gegenständen selbst, den reinen Anschauungen der Figuren und Zahlen genommen seyn. In der Naturwissenschaft sind gleichfalls nur objektive Beweise gültig. Daß die Kälte die Körper zusammenziehe, daß die Leidenschaften die freien Wirkungen des Verstandes einschränken, sind Sätze, die sich nur durch Erfahrung und

durch Anschauung der wirklichen Objekte in dieser Verbindung entdecken lassen. Objektive Beweise erfodern jedesmal Merkmale, die aus der Anschauung der Objekte selbst hergenommen sind; er muß Merkmale enthalten, die ich nicht blos als **Begriffe denke**, sondie von mir auch unmittelbar d. i. durch Anschauung erkannt werden können, oder die auf eine solche Art mit den Anschauungen zusammenhängen, daß eine Erfahrungserkenntnis von diesen, ohne jene gar nicht möglich ist.

Ein subjektiver Beweiß ist aber ein solcher, **wo man aus gewissen Beschaffenheiten seines Subjekts auf das Daseyn eines andern Dinges**

schließt, das mit diesen Beschaffenheiten nothwendiger Weise zusamsammenhängt. Durch diese Erklärung hoffe ich den Misverstand zu verhüten, der sich leicht an diesen Ausdruck hängen kann; da man unter subjektiven Gründen öfters solche versteht, welche man zwar für objektive Gründe hält, die es aber nicht sind, wo die Ueberzeugung durch eine blosse Illusion bewirkt wird, und also eine blosse **Ueberredung** des Subjekts ist, die allemal entweder von dem schwachen Verstande des Subjekts herrührt, indem er die Vorstellungen ihrem Ursprunge nach mit einander verwechselt, oder von einer starken Leidenschaft verursacht wird, die auch öfters den stärksten

menschlichen Verstand seine Wirksamkeit eine Zeit lang rauben kann. Diese Illusion verschwindet, sobald das Gemüth ruhiger wird, oder der Verstand eine solche Stärke bekömmt, daß er die Gründe nach seinen Gesetzen prüfen kann. So kann ein Begeisterter vollkommen überzeugt seyn, daß sein eingebildeter Gegenstand wirklich sey, daß er ihn mit seinen Sinnen berühre, und daß er alle seine Wirkungen vollkommen empfinde. Aber er kann diese Ueberzeugung nicht aus allgemeinen Vernunftgründen rechtfertigen. Es ist blos die Hitze der Phantasie, welche seinen Verstand zu einem so voreiligen Urtheile bestimmt. Denn die Vernunft lehrt gewisse allgemeine und nothwendige Kennzeichen,

durch welche ein Daseyn bewiesen werden muß. Nun kann eine ruhige Betrachtung leicht lehren, daß die Kennzeichen, welche ein Begeisterter von der Wirklichkeit eines Objekts ausser sich anführt, noch nicht hinreichend sind, die Vernunft von dem Daseyn eines Gegenstandes zu überzeugen; daß sein subjektives starkes Gefühl auch von ganz andern Ursachen habe herrühren können, daß eine erhitzte Phantasie leicht Vorstellungen von Gegenständen zu lebhaften Gefühlen hinzu dichte, und daß ihn blos Leidenschaft, Vorurtheile, Phantasie u. s. w. verleitet haben, einen voreiligen Schluß zu machen, und das für äussere Erfahrung zu halten, was blos innere Empfindung und Anschauung der Ein-

bildungskraft war. Eine solche Täuschung kann von der Vernunft nie als ein wahrer und ächter Grund der Ueberzeugung gebilliget werden, wenn sie auch gleich in verschiedenen Subjekten einen noch so festen und unerschütterlichen Glauben bewirken kann. Swedenborg hielt seine Träumereien für wahre objektive Erscheinungen. Die Lebhaftigkeit der Empfindungen machte, daß er die Erfordernisse, welche zu einem objektiven befriedigenden Beweise für das Daseyn der von ihm geglaubten Objekte nöthig gewesen wären, entweder übersah, oder daß er sich blos einbildete, sie erfüllt zu haben, daß er also objektive Gründe erdichtete und die Stärke, welche ihnen seine Phantasie gab, den

von seinen Vorstellungen verschiedenen Objekten zuschrieb. Wo also das Subjekt eine Ueberzeugung bewirkt, und sich dabei fälschlich einbildet, als sey sie vom Objekte gewirkt, da ist keine wahre, alle Vernunftprüfung aushaltende Ueberzeugung. Es ist hier ein Widerspruch mit den allgemeinen Foderungen der Vernunft. Die Ueberzeugung kann nur schwärmerischer Glaube, phantastische Ueberredung seyn. Sie ist eine Erscheinung, die wie jede andere Illusion aus den Regeln der Association erklärt werden kann. Erziehung, Gewohnheit, Ansehen, Unterricht, religiöse Gefühle, können Meinungen Glauben verschaffen, die an sich falsch und grundlos sind. Lernt die Vernunft nun

einsehen, daß dieses die alleinigen Gründe ihrer bisherigen Ueberzeugung sind, so wird sie nach andern objektiven Wahrheitsgründen forschen müssen, wenn ihre Ueberzeugung fortdauren soll. Denn das Ansehen unsrer Vorfahren und Lehrer, die beständige Gewohnheit dergleichen Meinungen zu hören, das Interesse welches sich almählig daran geknüpft hat, die Vergesellschaftung dieser Sätze mit andern wohlgegründeten Meinungen, der Wunsch, daß dergleichen Behauptungen wahr seyn möchten, weil sie unsern Neigungen gemäs sind, und andere Umstände, welche so oft die Gründe des festesten Glaubens sind, erkennt die Vernunft sämtlich für spuriös, und verwirft sie als unächte Wahrheitsgrün-

de gänzlich. Es sind blos subjektive Gründe welche leicht machen, daß das Falsche und Schwache in einem Beweise für wahr oder stark gehalten wird, indem sie die Urtheilskraft in ihrer freien Wirksamkeit hindern, und die Vernunft verblenden.

Wenn wir aber von einem subjektiven Beweise für das Daseyn einer Sache reden, so verstehen wir nicht einen Beweis, der auf solchen **eingebildet-objektiven** d. h. subjektiven Gründen beruht; denn diese tödten die Vernunft und alle gesunde Philosophie; sondern wir geben diese Gründe für nichts mehr aus als sie wirklich sind, und wofür sie die Vernunft auch nach der strengsten Prüfung nothwendiger Weise erkennen muß,

nämlich für nothwendige objektive Folgerungen aus den gewissen Eigenschaften unsers Subjekts.

Es kann nämlich das Daseyn eines Dinges durch Schlüsse auf eine doppelte Art erkannt werden: 1) nach Erfahrungsgesetzen, diese mögen a priori oder a posteriori erkannt seyn, und 2) nach dem Gesetze des nothwendigen Vernunftzusammenhangs mit irgend einem gewissen Dinge. Im erstern Falle wird von einer Erscheinung jederzeit sicher auf eine ihr korrespondirende Ursache geschlossen, diese sey nun bloß durch die allgemeinen materialen Bedingungen aller Erscheinungen überhaupt a priori, oder durch Erfahrung näher bestimmt. So kennt man

die Ursachen der Erdbeben, der Nordlichter und anderer Naturerscheinungen noch nicht bestimmt, aber man kann doch mit Gewißheit schließen, daß gewisse Kräfte im Raume, also Erscheinungen die Ursachen davon sind. Hingegen kennt man die Ursachen der verschiedenen Bewegungen, Maschinen, Kunstwerke u. s. w. ganz bestimmt, und kann die Erscheinungen genau angeben, welche sie hervorbringen. Im andern Falle thut man auf alle mögliche Anschauung des Objekts Verzicht, und erforscht blos, ob gewisse Eigenschaften desselben, die man durch Begriffe denkt, mit andern gewissen Wahrheiten so nothwendig zusammenhängen, daß die leztern ohne die erstern gar nicht als möglich gedacht

werden können; und wenn dieses ist, so ist die Vernunft berechtiget auf das objektive Daseyn dessen, ohne welches eine ausgemachte Wahrheit nicht möglich wäre, zu schließen und es für wahr zu halten, ob sie gleich die Unmöglichkeit einer für ihr Subjekt möglichen Anschauung des Objekts einsieht. So hängt z. E. mit dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt ein Etwas zusammen das nicht Erscheinung ist, und die Vernunft schließt daher mit Recht, daß auch wirklich etwas mit den Erscheinungen verknüpft sey, das sie möglich macht, ob sie gleich weder dieses Etwas seinen realen Prädikaten nach, die ihm an sich zukommen mögen, noch die bestimmte Art und Weise der

Verknüpfung desselben mit den Erscheinungen erkennen kann. Wenn sich nun in unserm Subjekte eine Beschaffenheit findet, die mit dessen Natur und Wesen so genau verbunden ist, daß sie gar nicht von ihm getrennt werden kann, ohne dasselbe zu zerstören; und es hängt mit dieser Beschaffenheit ein anderer Satz nothwendig zusammen, dessen Objekt durch Anschauung von uns unmöglich zu erkennen ist; so ist dieser Satz so wahr, als jene Beschaffenheit. Ein solcher Beweis für den mit der subjektiven Eigenschaft verknüpften Satz heißt subjektiv, nicht weil er auf Scheingründen, die fälschlich für objektiv gehalten werden, beruht, denn dieses wäre gar kein Beweis; sondern weil nicht sowohl

die Anschauung des Objekts, als vielmehr eine gewisse Eigenschaft des Subjekts der Grund davon ist, so daß man andre nicht durch Vorlegung des Objekts (durch Versuche) überzeugen kann, sondern daß die Ueberzeugung eines jeden von der Erkenntniß dieser Beschaffenheit, und von dem Vertrauen abhängt, welches er auf dasjenige Erkenntnißvermögen setzt, welches einen solchen nothwendigen Zusammenhang fodert. Die Natur eines solchen Beweises beruht also auf folgenden Momenten;

1) Es muß eine solche Beschaffenheit in dem Subjekte da seyn, und erkannt werden, von welcher sich das Subjekt schlechterdings nicht los sagen kann,

ohne sein eignes Wesen zu zerstören, d. h. die ihm nothwendig anhängt.

2) Mit dieser Beschaffenheit muß das Daseyn eines gewissen Dinges, oder eine Eigenschaft, oder Beziehung desselben so genau zusammen hängen, daß die Beschaffenheit des Subjekts unmöglich wäre, wenn das was mit ihr als verknüpft gedacht wird, nicht für wahr erkannt würde.

Es beruhet also der ganze Beweis auf der Einsicht des nothwendigen Zusammenhangs zwischen zwei Urtheilen, wovon das erstere schon als ganz gewiß angenommen, und das andre zur Möglichkeit des erstern nothwendig erfodert wird. Nun kennt die

Vernunft keinen andern nothwendigen Zusammenhang als den Zusammenhang des Bedingten mit seiner Bedingung. Es muß also erwiesen werden, nicht nur daß eine gewisse Eigenschaft in uns überhaupt bedingt sey, oder daß sie irgend eine Bedingung habe, sondern auch, daß der Inhalt eines gewissen Satzes ihre einzige Bedingnng sey, und gar keine andere als möglich gedacht werden könne Aber dieses ist noch nicht genug, man muß auch erweisen, daß man genöthiget sey, diese Bedingung zu bestimmen, weil sonst wohl von uns vielleicht keine andere Bedingnng ausfindig gemacht werden, aber dessen ungeachtet eine andre, die von uns nur nicht erkennbar ist statt haben könnte.

Ein solcher Fall kann nun niemals eintreten, wenn es bloß darauf ankömmt wirkliche Objekte, und Erscheinungen in oder ausser uns zu erklären. Denn hier ist: 1) ein jedes Ding, welches gegeben werden kann, vorstellbar und denkbar, ohne daß seine Bedingungen zugleich mit vorgestellt würden; es ist also zur Möglichkeit des Dinges, d. h. der Vorstellung desselben gar nicht nöthig, daß alle seine Bedingungen, oder auch nur eine desselben mit vorgestellt würde. 2) Läßt sich die Bedingung eines gegebenen Dinges nie a priori bestimmen, sondern es können stets unendlich viele einander widerstreitende Bedingungen als möglich gedacht werden, und bloß durch Erfahrung ist es

auszumachen, ob von allen diesen eine in der Natur wirklich sey. Die Bewegungen der Himmelskörper, die Hitze der Sonne, das Eiß, das Blühen der Bäume, und alle übrigen Erscheinungen der körperlichen Natur, werden wirklich vorgestellt, und sind daher denkbar, ohne daß die Vorstellung ihrer Bedingungen dazu erfodert wird. So ist es auch mit den Wirkungen der Einbildungskraft, des Verstandes, und den verschiedenen Empfindungen, und Zuständen des Menschen. Hier kann man zwar, so wie auch im Allgemeinen auf Bedingungen überhaupt, als Gründe der Möglichkeit dieser Erscheinungen schließen; aber es ist in keinem Falle erlaubt, dieselben gänzlich a priori nach dem, was

sie an und für sich seyn mögen, zu bestimmen. Die Vernunft ist in keinem dieser Fälle im Stande irgend etwas a priori zu wissen, welches die einzige mögliche Bedingung einer gewissen Erscheinung sey. Daß Glaubersalz nur durch eine Komposition von Vitriolsäure mit Mineralalkali möglich sey; daß zum Verbrennen eines Körpers nebst dem Feuer auch eine bestimmte Menge von Luft erfodert werde, läßt sich nur durch Erfahrung erkennen, und alle dergleichen Erscheinungen lassen sich vorstellen, ohne daß ihre Gründe vorgestellt werden. Eben so wenig ist es auch nöthig die letzten Bedingungen der Erscheinungen, die nicht Erscheinungen sind, oder das Uebersinnliche zubestimmen, um das

Sinnliche vorzustellen, und zu begreifen. Hier wird es uns nie an Bedingungen in der Erfahrung fehlen, aus denen die Erscheinungen weit besser verstanden werden können, als aus allen, was **wir** von dem Uebersinnlichen je aussinnen können. Wir werden durch unsern Verstand immer ermahnt, nur bei dem Bedingten zu bleiben, und unsre Vernunft gebietet uns auf eine Erkenntniß der realen Bestimmungen des Unbedingten ganz Verzicht zu thun, da wir dasselbe zum Verständnisse der Erscheinungen gänzlich entbehren können, indem immer die eine die andere auflößt, und erklärt. Es ist also in keinem uns gegebenen Dinge, also weder in noch

ausser uns irgend etwas Reales, und Objektives vorgestellt, das nicht völlig für sich, ohne ein anderes anzunehmen, oder dasselbe in der Vorstellung zu bestimmen, sollte können vorgestellt werden. Die Vorstellung der Erscheinungen ist jederzeit von der Vorstellung ihrer Bedingungen ganz unabhängig, und die Möglichkeit derselben ist auf unendlich mannichfaltige Art denkbar. Ob eine von den wirklich gedachten Arten ihrer Möglichkeit die wahre sey, oder ob die Bedingungen von der Art sind, daß sie noch gar nicht von uns bestimmt gedacht worden sind, oder auch gar nicht gedacht werden können, kann nur allein die Erfahrung lehren, und wo diese nicht hinreicht, da ist an keine Möglichkeit zu den-

ken, die realen Bestimmungen dieser Bedingungen zu erkennen.

Es ist nur ein einziger Fall denkbar, wo es nach allen Vernunftgesetzen erlaubt ist, von dem Bedingten mit vollkommner Gewißheit auf eine bestimmte übersinnliche Bedingung zuschliessen. Dieser Fall ist nicht da, wo etwas gegeben ist, oder wo etwas geschiehet, sondern da, wo etwas geschehen soll; nicht im Theoretischen, denn hier kann ich mein Urtheil jederzeit so lange suspendiren bis das Objekt selbst gegeben wird; sondern im Praktischen, nemlich da wo die Vernunft nothwendig gebietet, daß etwas durch sie geschehen soll; welches, ohne Voraussezung eines an-

dern, nicht durch sie geschehen könnte. Denn hier würde sich die Vernunft selbst widersprechen, indem sie einen Befehl gäbe, dessen Ausführung sie selbst für unmöglich erkennte, welches ungereimt ist.

Die Sache durch einen besondern Fall zu erläutern, so lasset uns zwei Sätze annehmen. **Es ist ein Gott**, und **die menschliche Seele ist unsterblich**; so ist offenbar, daß sich diese beiden Sätze durch Erfahrung schlechterdings nicht beweisen lassen. Es ist daher für denjenigen, der einen Beweis für diese Urtheile führen will, kein anderes Mittel übrig, als er muß zeigen, daß sie mit irgend einem schon wahren und ausgemachten Satze oder mit einer wirklichen Be-

gebenheit nothwendig zusammenhängen, und daß sie entweder der Grund oder die Folge jenes Satzes oder jener Begebenheit sind. Nun läßt sich von dem was da ist, niemals gänzlich a priori auf eine **bestimmte** Folge oder auf einen **bestimmten** Grund schließen, so fern diese Bestimmungen nicht von dem Subjekte sondern allein von dem Objekte abhangen. Daß das Holz, wenn es von Luft leer gemacht ist, im Wasser sinke, daß eine brennende Kerze in verdünnter Luft verlösche, kann ich eben so wenig a priori wissen als daß ein Glockenspiel von der elektrischen Materie verursacht werden könne. Wir haben in der Sinnenwelt zur Erweiterung unserer Erkenntnisse nichts zu thun, als Acht zu

geben was vor und nach den Dingen jedesmal vorhergeht und folgt, um ihre Ursachen und Wirkungen zu erkennen; wo aber dieses nicht möglich ist, unser Urtheil so lange auszusetzen, bis es möglich wird, oder da, wo wir die Unmöglichkeit einer solchen Erfahrung einsehen, auf alles objektive Urtheilen und Erklären Verzicht zu thun. Da nun die Objekte beider oben angeführten Sätze nie durch Erfahrung gegeben werden können, so kann der eine nie als ein Erklärungsgrund, und der andere nie als eine Folge, von irgend einer Erscheinung erkannt werden. Die theoretische Vernunft kann sich also nie Hofnung machen, einen befriedigenden Beweis für einen von beiden Sätzen zuführen. Denn die

Eigenschaft der Unsterblichkeit hängt mit allen, was wir von der Seele durch objektive Erfahrung erkennen, so wenig nothwendig zusammen, als mit den äussern und innern Erscheinungen das Daseyn einer höchsten Intelligenz. Die theoretische Vernunft kann keine andern, als objektive Beweise führen; der Grund, aus dem sie etwas Gegebenes erklären soll, muß jederzeit in einer möglichen Anschauung gegeben seyn; sie schlägt alle übersinnlichen Objekte, so ferne sie Erklärungsgründe seyn sollen, aus, weil sie durch keine sinnliche Anschauung vorstellbar sind. Sie ist durch nichts gezwungen und darf sich in ihren Urtheilen nicht übereilen, vielmehr verrichtet sie ihre Funktion am besten, wenn

sie alles dahin gestellt seyn läßt, bis ihr die Natur die Bedingungen der Erscheinungen selbst herbei führt, oder die Auflösung der Probleme selbst an die Hand giebt. Die theoretische Vernunft sieht sich daher genöthiget, die beiden Aufgaben, ob eine höchste Intelligenz der Welturheber, und ob die menschliche Seele unsterblich sey, unentschieden zu lassen, und sie, in Ansehung ihrer für völlig unauflösliche Probleme zu erklären.

Indessen ändert sich der Fall, sobald man die praktische Vernunft zugleich mit in Erwägung zieht. Diese enthält nämlich für sich allein betrachtet, gewisse Gesetze, welche sie Ursachen gewisser Handlungen zu seyn

gebietet, von welchen die Vernunft selbst die Ursache ist, und welche moralische Gesetze heißen. So bald nun erwiesen würde, daß die Vernunft selbst diese Gesetze nicht gut heißen könnte, wenn kein Gott und die menschliche Seele nicht unsterblich wäre, so müßte die Vernunft, um nicht in Widerstreit mit sich selbst zu gerathen, und sich selber zu zerstören, jene Gesetze entweder als ungültig und schimärisch verwerfen, oder die beiden Sätze annehmen. Fände sich nun, daß ihr Wesen und ihre ganze Würde vernichtet würde, wenn sie die Sittengesetze verwerfen wollte, so wäre kein anderer Fall übrig sich selber zu erhalten, als jene beiden Behauptungen auf ihr eigenes Ansehen, ob-

gleich ohne alle Unterstützung des Anschauungsvermögens, anzunehmen, und so fest von der Wahrheit derselben überzeugt zu seyn, als von der Wahrheit ihres eignen Wesens.

Hier ist der Fall ganz anders, als bei der spekulativen Vernunft, die bloß das Erkennen zum Zwecke hat. Jeder Gegenstand kann eine Erkenntniß für sich ausmachen, und aus der isolirten Vorstellung desselben läßt sich a priori niemals ein anderer Gegenstand an und für sich bestimmen. Wenn der Wunsch diesen Gegenstand seinen Gründen, und Folgen nach kennen zu lernen, auch noch so groß ist; so kann er doch nie das Recht geben, unabhängig von der Erfahrung, die Gründe oder die Folgen desselben

zu bestimmen. Die Vernunft müßte das, was zur Befriedigung eines solchen Wunsches ersonnen wird, selbst für leere Dichtung erklären. Sie sieht, daß ihr Geschäft des Erkennens nicht nur, ohne sich dergleichen Bestimmungen a priori zu erlauben, fortgesetzt werden kann, sondern daß es auch nie bessern Fortgang hat, als wenn sie sich aller nähern Bestimmung der Gründe, und Folgen a priori, gänzlich enthält. Dieses wird in der Naturwissenschaft allenthalben mit der größten Strenge empfohlen, und die vielen vergeblichen Unternehmungen in der Metaphysik, die Gründe, welche über diese Sinnenwelt hinaus liegen, zu bestimmen, die unendlichen Zänkereien in dieser vorgeblichen

Wissenschaft, können schon allein einen hinlänglichen Beweis abgeben, daß die Abweichung von dem Wege, welchen die Physik vorschreibt in Irrsäle führt, wo die Vernunft nie Befriedigung hoffen kann. Sie erkennt auch keine Nothwendigkeit sie zubetreten; der Weg in der Natur, ist so angenehm und so lang, daß es ihr nie, weder an Unterhaltung, noch am Stoffe fehlt; sie kann die Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände zur Erkenntniß, und Erklärung der Erscheinungen gänzlich entbehren, und kann von jenen niemals etwas wissen, welches diese deutlicher und verständlicher für sie machte. Hingegen ist es ganz anders, wenn sie selbst die Ursache gewisser Handlungen seyn soll. Moralische

Handlungen sind Dinge, die sich nicht aufschieben lassen. Sie sollen und müssen nach der Vernunft geschehen; die Principien derselben sollen sie jeden Tag hervorbringen. Wenn nun erwiesen werden kann, daß z. B. ohne die beiden Sätze, es ist ein Gott, und eine Unsterblichkeit, die Vernunft gar nicht wollen kann, daß die moralischen Principien Ursachen der Handlungen werden, und sie demohnerachtet jene Principien selbst für nothwendig, und unnachlaßlich erkennt, und von ihrem Wollen allein die Wirksamkeit dieser Principien abhängt; so ist sie durch sich selbst gezwungen jene Sätze für wahr zu halten.

Der Beweis, den sie sodann für diese beiden Sätze führt, würde ein bloß subjek

tiver Beweis seyn. Sie erkennet eine gewisse Eigenschaft von sich, die nach der Voraussetzung, zu ihrem Wesen gehört, von der sie sich also schlechterdings nicht lossagen kann, ohne ihre ganze Würde und Natur selbst für widersprechend zu erklären. Diese Eigenschaft besteht darinne, daß sie fodert, die Vorstellung der Sittengesetze soll die Ursache der menschlichen Handlungen werden. Sie erkennt aber zugleich, daß nach der Vernunft die Sittengesetze keine allgemeinen Ursachen der Handlungen seyn können, wenn jene beiden Sätze falsch sind; und da sie nun einsieht, daß die Nothwendigkeit den moralischen Gesetzen Folge zu leisten, zu ihrer Natur gehört, so muß sie die Sätze, ohne

welche jene von ihr für wahr und nothwendig erkannte Eigenschaft, nicht als möglich gedacht werden kann, selbst für wahr halten, ob sie gleich übrigens auf alle objektive Einsicht der Natur ihrer Gegenstände Verzicht thut. Ihr Glaube an diese Sätze muß gerade so groß seyn, als ihr Glaube an die Wahrheit der Moralgesetze. Denn hier ist eine wirkliche nothwendige Verknüpfung zwischen Sätzen, wovon der eine schon als gewiß angenommen, und der andere als nothwendig mit ihm verbunden vorgestellt wird. Die beiden Behauptungen von Gott, und Unsterblichkeit, sind aber mit den Moralgesetzen nicht als **Erkenntnißgrund**, auch nicht als Grund ihrer Wirklichkeit, oder als Ursache der-

selben verknüpft, sondern als **Grund der Möglichkeit ihrer vollständigen Wirksamkeit.** Wären die Moralgesetze physische Ursachen gewisser Begebenheiten, so würden sie unabhängig von der Vernunft wirken, und es würden die Vernunfturtheile gar nichts dazu beitragen können. Aber das Wesen der Wirksamkeit der Sittengesetze besteht gerade darinne, daß die Vernunft durch ihre eigne Spontaneität die Handlungen denselben gemäß bestimmt. Diese ihre Bestimmung erfodert aber, daß sie sich durch ihre eigenen Wirkungen nicht selbst widerspreche, oder vernichte. Wenn daher erwiesen werden kann, daß die vollkommne Befolgung der Sittengesetze die Vernunft selbst

vernichten würde, wenn einer von jenen Sätzen falsch wäre, so gehört die Fürwahrhaltung derselben zur Möglichkeit der vollkommnen Ausübung der Moralgesetze. Die Fürwahrhaltung jener Sätze aber ist kein positiver, wirkender Grund, weshalb sie befolgt werden: denn gesetzt, die Vernunft wüßte von jenen Sätzen gar nichts, oder Gott und Unsterblichkeit wären gar nicht das Objekt ihrer Untersuchung geworden; so würden die Moralgesetze durch die blosse Kraft der Vernunft dennoch haben ausgeübt werden können; sondern sie ist nur die Hinwegräumung eines Hindernisses, welches ihre Wirksamkeit hätte hemmen, und aufhalten können. Ein

Schiff fährt im freien, und sichern Ocean ungehindert, und schnell dahin; der Wind und die Ruder sind die Kräfte, welche es bewegen. Aber alles geht in Trümmern, wenn sich ihm unvermuthet eine Klippe, oder eine Sandbank im Laufe entgegen stellt. Der Mangel an Klippen ist also nicht das, was das Schiff treibt, aber er ist die Bedingung, ohne welche die treibenden Kräfte ihren Endzweck vernichten. Die Vorstellungen von Gott, und Unsterblichkeit sollen nur die Hindernisse heben, welche die entgegengesetzten Behauptungen, der Vernunft in Ausübung der Pflicht in den Weg stellen könnten; die Vernunft selbst aber, fühlt sich um desto erhabner, je unabhängiger die Kraft, welche

sie zur Ausübung der Pflicht anwendet, auch von diesen Vorstellungen ist.

Ich hoffe, man wird aus diesen Betrachtungen die Natur eines subjektiven Beweises, wovon die nachfolgende Abhandlung einen Versuch in einem einzelnen Falle enthält, hinreichend verstehen. Man sieht leicht ein, daß er nur alsdann statt finden darf, wenn keine objektive Einsicht eines Objekts möglich ist, und gewisse Beziehungen dieses Dinges dennoch in einer nothwendigen Verknüpfung mit andern Dingen gedacht werden müssen. Eine solche Verknüpfung ist aber wie oben gezeigt worden, niemals bei Vorstellungen realer Objekte, sondern nur allein bei freien Handlungen. So bald man erkannt

hat, daß von einem Objekte keine Anschauung für uns möglich sey, so hat man eben dadurch auch eingeräumt, daß wir keine realen ihm an sich zukommenden Eigenschaften von demselben erkennen. Allein wenn gleich zugegeben ist, daß man Gott, Seele u. s. w. durch keine Anschauung erkenne, und daß mit keiner Erscheinung die nothwendige Verknüpfung einer Intelligenz, und der Unsterblichkeit der Seele eingesehen werden könne; so ist es dennoch möglich, daß die Verknüpfung beider Behauptungen mit den sittlichen Handlungen eingesehen werden kann. In diesem Falle würde die Vernunft gezwungen seyn, beide Sätze zuzugeben, wenn sie nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathen will, und sie

würde sich für berechtiget halten können, die Eigenschaften des Urwesens, und ihres denkenden Subjekts zwar nicht an und für sich, aber doch in Beziehung auf die Möglichkeit derjenigen Eigenschaft zu bestimmen, welche, ohne gewisse Beschaffenheiten in dem Urwesen und in der Seele vorauszusetzen, schlechterdings nicht möglich seyn würde. Auf diese Art würde zwar unser Subjekt diese Wesen nicht objektive durch Anschauung erkennen, aber dennoch gewisse reale Beziehungen derselben zu bestimmen im Stande seyn, welche die Möglichkeit der subjektiven Eigenschaft zum Voraus setzt. Unsere Ueberzeugung wäre zwar nicht aus der Anschauung des Objekts, oder aus der Möglichkeit der Erfah-

rungserkenntniß geschöpft, aber darum nicht minder gewiß. Denn der Grund, weshalb wir nicht durch die Vorstellung des Objekts selbst von seiner Wirklichkeit überzeugt werden können, liegt nicht in der Unmöglichkeit des Daseyns dieses Dinges selbst, sondern nur in der Unmöglichkeit, daß dieses Objekt für uns eine Anschauung werde. Indessen erkennt es unsre Vernunft für Recht, auf ein Objekt zu **schließen**, wenn es mit etwas anderm, das **nothwendig wahr** ist, verknüpft ist, und solches in Beziehung auf dasselbe zu bestimmen. Es gilt aber in Ansehung der daraus entstehenden Ueberzeugung gleich, ob jemand annimmt, es hänge ein anderes Etwas mit einem realen Objekte,

oder mit einer wahren Vorstellung einer subjektiven Eigenschaft zusammen. Denn das Subjekt ist von seinen eignen Eigenschaften gewiß nicht minder überzeugt, als von den Objekten. Was also mit jenen nothwendig zusammenhängt, muß für das Subjekt eben so gewiß seyn, als was mit den Objekten verknüpft ist, und die aus der Einsicht einer solchen subjektiven Verknüpfung entstehende Ueberzeugung ist nicht dem Grade sondern nur den Quellen nach von der objektiven Ueberzeugung verschieden, indem letztere durch Anschauung der Objekte, und durch Schlüsse nach Erfahrungsgesetzen, erstere aber allein durch die Einsicht, daß gewisse transscendentale Behauptungen mit der Mög-

lichkeit der Wirksamkeit der praktischen Vernunft zusammenhängen, bewirkt wird. Die Objekte können aber für uns nicht mehr Zuverlässigkeit haben, als unser eignes Erkenntnißvermögen, und vor allen die Vernunft hat; denn wir kennen sie ja nur durch unsre Vorstellungen; was also die Vernunft zur Möglichkeit ihrer eignen nothwendigen Handlungen als eine Bedingung fodert, muß sie für eben so gewiß und wahr erkennen, als was die Anschauung lehrt.

Dennoch muß ein solcher Beweis bloß subjektiv heißen, nicht als ob an den Beziehungen, die er von dem Objekte aussagt, zu zweifeln wäre: denn dieses verbietet schon der Begriff eines Beweises; sondern weil hier

keine mögliche Vorzeigung des Objekts, also keine Demonstration statt findet, und weil derjenige, dem die Moralität fehlt, oder der die Verbindlichkeit, den Vernunftgesetzen Folge zu leisten, leugnet, denselben nicht überzeugend finden kann. Denn seine Gültigkeit hängt immer davon ab, daß das Subjekt die Moralität als nothwendig zu seiner Vernunft gehörig erkennt. Wer diese für eine Chimäre hält, kann natürlicher Weise keine Ueberzeugung in einer solchen Verbindung finden. Aber einen solchen würde auch die stärkste objektive Ueberzeugung von diesen Sätzen nicht besser machen.

Es ist indessen für mich bei einer solchen Verleugnung gar nichts zu fürchten. Denn

da die Vernunft durch innere Wahrnehmung ihrer Wirkungen erkannt wird; so würde die verschiedene innere Wahrnehmung eines andern Subjekts die Ueberzeugung von der meinigen nicht ändern können. Ein jeder müßte wenigstens gestehen, daß ein Wesen, das seine höchste Würde in die Moralität setzt, und sich von derselben nicht lossagen kann, auch jene Sätze für wahr annehmen muß; und in so fern die Moralität eine wesentliche Foderung der Vernunft, und also die Idee davon allen Subjekten gemein ist; so darf man die Vernunft nur selbst gehörig zergliedern, um die wahre Natur derselben vorstellig zu machen, und zu zeigen, daß, wer sich von der Moralität lossagt, sich zu gleicher

Zeit aller Vernunft begiebt. Die Vernunft ist aber jedem so lieb und so theuer, daß er schwerlich freiwillig darauf Verzicht thun wird, und die Moralität selbst hat ein so allgemeines, in der menschlichen Natur gegründetes Interesse, daß man von dieser Seite nur selten einen ernsthaften Widerspruch zu fürchten hat.

Wenn dieses aber auch seyn solte, so ist es mir in diesem Falle nach allen Vernunftregeln erlaubt, mich in mich selbst zurückzuziehen, und die ganze Stärke der Ueberzeugung auf mein Subjekt zu gründen. Denn **erstlich** weiß ich, daß sich in Ansehung jener transscendentalen Beobachtungen niemand einer objektiven Einsicht rühmen kann, weil

sie unmöglich ist, daß also aus Anschauung des Objekts weder dafür noch dagegen gestritten werden kann; **zweitens** weiß ich, daß die Sätze, welche ich mit meiner Moralität in Verbindung bringe, keiner der bisher erkannten und möglichst zu erkennenden Wahrheiten widersprechen können; und **drittens** weiß ich, daß niemand im Stande ist, eine andere Bedingung anzugeben, unter welcher die Vernunft die Moralgesetze für möglich und ausführbar erkennen kann. Nun ist es aber ein allgemein anerkannter Grundsatz der Vernunft, **daß sie diejenige Bedingung einer Wahrheit, welche als die einzig mögliche erkannt wird, selbst für wahr und gewiß erkennen muß.**

Wenn also nur *meine* Vernunft so beschaffen ist, daß sie sich zur Ausübung der Pflicht für verbunden erkennt; so ist meine Vernunft allein hinreichend, die Ueberzeugung von den mit der Pflicht nothwendig zusammenhängenden Sätzen zu begründen. Eine solche Ueberzeugung ist subjektiv, weil sie nicht durch Anschauung des Objekts oder durch einen Schluß aus Gesetzen der Erfahrung bewirkt ist, sondern allein auf einem Schlusse beruhet, durch welchen eine gewisse Eigenschaft meines Subjekts mit gewissen andern Sätzen als verknüpft erkannt wird. Nun pflegt man eine solche Ueberzeugung, die ein Objekt bewirkt, das der Anschauung eines jeden gegeben werden kann, und wo die Realität unserer Schlüsse durch

reine oder empirische Anschauung dargethan werden kann, ein **Wissen**; hingegen eine solche Ueberzeugung, die zwar durch Vernunftgründe bewirkt ist, aber deren Objekt dennoch in keiner Anschauung gegeben werden kann, die bloß auf der Einsicht des Zusammenhanges des Objekts mit dem Subjekte beruht, einen **Glauben** zu nennen; ein subjektiver Beweis kann also bloß einen Glauben, kein Wissen bewirken. Man kann von dem Objekte, dessen Beziehungen erkannt werden, keine eigenthümlichen, ihm an sich selbst zukommenden Eigenschaften angeben, und aus diesen die Möglichkeit der erkannten Beziehungen begreifen, wie dieses bei einer Erkenntniß durch Anschauung der Fall ist, son-

dern man ist bloß durch das Subjekt gezwungen, gewisse Verhältnisse anzunehmen, ohne ihre Möglichkeit einzusehen d. h. sie zu glauben.

Aber dieser Glaube ist kein blinder, alle Belehrung ausschlagender Glaube, der auf eingebildeten Gründen, oder auf dem Ansehen Anderer beruhete, sondern er nimmt die Vernunft selbst zu seinem Richter an, und kann die schärfsten Blicke der Kritik vertragen. Denn er ist durch die Vernunft selbst erzeugt, und erwartet von ihr seine ganze Stärke. Daher darf nichts in der Vernunft seyn, was ihm widerspräche. Hier ist keine gaukelnde Phantasie, keine schwärmende Einbildung, kein Vorurtheil meiner Väter, keine

religiöse Opinion, nichts von alle dem, was mich zum Glauben bestimmte, sondern allein meine mir während meines ganzen Daseyns unabänderlich anhangende Natur, und zwar der alleredelste Theil derselben, meine Vernunft, die mir es anlegt zu glauben, nachdem sie mich von der Unmöglichkeit, etwas objektive zu wissen, überzeugt hat.

Der subjektive Beweis fodert nichts, als die Ueberzeugung von der Unmöglichkeit, daß schlechterdings nichts aus dem Objekte gegen die zu erweisenden Sätze vorgebracht werden kann. Er will nichts, als daß man einräume, daß, wenn einmal keine Anschauung des Objekts möglich ist, und dennoch das Objekt von der Vernunft als nothwen-

dig gefodert wird, es am vernünftigsten sey, das Daseyn des Objekts anzunehmen und die nothwendigen Beziehungen desselben zu bestimmen. Er kann also wenigstens so viel erzwingen, daß jederman das Vernunftmäßige einräumen, und den Zusammenhang dieser Sätze mit gewissen nothwendigen subjektiven Eigenschaften eingestehen muß. Da es nun die Vernunftgesetze so mit sich bringen, daß alles als wahr zugegeben werden muß, was mit einer andern gewissen Wahrheit nothwendiger Weise zusammenhängt; so muß jederman das Fürwahrhalten solcher Sätze, die mit den Vernunftgesetzen selbst zusammenhangen, billigen und für vernünftig erkennen.

Wenn also auch gleich die objektiven Beweise für die zwei Grundwahrheiten der Religion wegfielen, ja wenn man auch die Unmöglichkeit derselben solte darthun können; so würde die Religion dabei doch schlechterdings nichts verliehren, wenn nur noch subjektive Beweise für dieselben möglich blieben. Denn die Religion würde hier auf einem andern weit leichtern und bequemeren Wege in dem Besitze ihrer wesentlichen Lehren geschützt und gesichert, indem die Vernunft dieselben so gar aus ihrer eignen Natur fodert, und sich selbst zerrütten und zerstören würde, wenn sie das Gegentheil jener Sätze zulassen wollte. Diese Wahrheiten müssen also der Vernunft so theuer seyn, als sie sich selbst ist; der Glau-

be an sie muß mit jedem Wachsthume der Moralität größer und stärker werden, und sie kann sich von ihnen so wenig lossagen, als von ihren eignen Gesetzen.

Da ein solcher Beweis auf dem Begriffe der Möglichkeit der ungehinderten Ausübung der Pflicht beruht; so kann er auch ein **moralischer Beweis**, so wie die Gewißheit, welche er bewirkt, eine **moralische Gewißheit** heißen, wie wohl man diese Ausdrücke bisher in einem weitern und unbestimmteren Sinne gebraucht hat.

Die Vorzüge, welche ein solcher moralischer oder subjektiver Beweis für das Daseyn übersinnlicher Bestimmungen, vor einem objektiven hat, sind meines Erachtens ein-

leuchtend, und werden sich aus folgender kurzen Vergleichung deutlich ergeben.

Erstlich fodert man von demjenigen, der eine objektive Einsicht zu haben vorgiebt, daß er auch alle Einwürfe und Schwierigkeiten müsse heben können. Er muß also wenigstens einige anschauliche Erkenntniß von demselben haben, um daraus die Möglichkeit der objektiven Verhältnisse gegen sich zu erklären. Wie viel aber einem solchen könne zu schaffen gemacht werden, welcher Objekte an sich, die über alle Erfahrung hinausliegen, bestimmen will, kann unter andern der Philo*) des David Hume beweisen, wenn

*) S. Hume's Gespräche über die natürliche Religion.

es nicht schon an sich klar wäre. Der subjektive Beweis aber thut auf alle Einsicht in den letzten Urgrund der Dinge Verzicht; die Vernunft bestimmt das Unbedingte bloß in Beziehung auf die Eigenschaft, so ferne es als die nothwendige Bedingung derselben gedacht wird, ob sie sich gleich weder das Ding selbst, seinen realen innern Prädikaten nach, noch die Art und Weise des Zusammenhanges zu bestimmen getrauet. Da sie also nichts Objektives behauptet, so kann ihr auch keine objektive Schwierigkeit entgegengesezt werden. Ihr alleiniger Grund ist ihr eignes Subjekt, welches etwas anderes nothwendig fodert; und sie nimmt das leztere bloß um ihrer selbst willen an, nicht weil sie von

dem Objekte durch seine Einwirkung dazu genöthiget würde.

Zweitens, der objektive Beweis macht sich jederzeit anheischig, den Schlußsatz aus der Natur des Objektes selbst zu beweisen, welches ohne Erfahrung gar nicht möglich ist; da hingegen der subjektive Beweis sich begnügt, bloß die **Verhältnisse** des in unsrer Vorstellung ganz unbestimmten Objekts zu dem Subjekte anzugeben. Wer objektive redet, muß sagen: Gott ist ein einfaches, immaterielles Wesen, das Verstand, Vernunft, freien Willen hat, und durch diese Eigenschaften Urheber der Welt ist; die Seele ist einfach, unverweslich, und es läßt sich aus der Einsicht ihrer objektiven Eigenschaf-

ten beweisen, daß sie ihr deutliches Bewußtseyn ewig behalten müsse u. s. w. Hier kann er nun den Foderungen schlechterdings nicht ausweichen, deutlichere Bestimmungen von diesen Eigenschaften zu geben, und z. B. sich darüber zu erklären, was er denn unter einem immateriellen Wesen, unter einem Verstande in Gott u. s. w. verstehe; wie die Existenz der Seele nach dem Tode und das Denken ohne Körper u. s. w. möglich sey; wo denn sein Werk unter seinen eignen Händen zerfällt, und sich in eine Reihe von Erdichtungen auflößt, welche die Nichtigkeit der Behauptungen nur um destomehr verrathen, je scharfsinniger und subtiler sie sind. Denn um dem Menschen eine wirkliche reale Be-

schaffenheit deutlich zu machen, muß ich ihm dieselbe in der Anschauung vorhalten können; und wo dieses unmöglich ist, ist alle Mühe, eine allgemeine objektive Ueberzeugung zu bewirken, vergebens. Wer aber bloß die Beziehungen des Unbedingten auf das Subjekt bestimmt, der braucht nicht zu erklären, wie diese Verhältnisse in dem, unsern Blicken ganz entzogenen Dinge, das sich verhält, enthalten sind. Denn das eine Relatum (unser Subjekt) ist vollkommen hinreichend, die Verhältnisse des andern zu ihm, d. h. diejenigen Prädikate zu erkennen, die ohne ein anderes anzunehmen, nicht möglich sind, aber nicht dieses andere nach dem, was es an sich ist, zu bestimmen. Denn ich kann gar wohl die

Verhältnisse eines Dinges erkennen, ohne das Ding selbst den Prädikaten nach, die ihm ausser diesen Verhältnissen an sich zukommen, und die den Grund und die bestimmte Möglichkeit dieser Verhältnisse enthalten, zu bestimmen. So erkennen wir in der Sinnenwelt gar viele Verhältnisse, ohne die Dinge, welche sich verhalten, an sich zu erkennen. Wir kennen viele Materien z. E. die elektrische, magnetische und andere, mehr ihren Verhältnissen, als ihren innern Bestimmungen nach, und alle Kräfte sind bloße Verhältnisse eines unbekannten Etwas. Ein Blindgebohrner kann viele Verhältnisse der Sonne gegen seinen Körper erkennen, z. B. daß sie ihn erwärmt, brennt, erquickt u. s. w. ohne die Eigenschaften zu

kennen, durch welche sie dieses verrichtet. Wer also subjektive beweiset, kann jenes Labyrinth, in welches das Unternehmen eines objektiven Beweises unvermeidlich zieht, gemächlich vorbeigehen, und jede Foderung, das Ding an sich zu bestimmen, abweisen, indem er sich so ausdrükt: So wie sich verhält ein Urheber in der Sinnenwelt zu dem, was er hervorbringt, so verhält sich das Unbedingte zur Welt; so wie sich verhält der freie Wille des Menschen zu seinen Handlungen, so verhält sich das unbedingte Wesen zu allem, was in der Natur geschieht, u. s. w. Da nun einerlei Verhältniß von zwei ganz verschiedenen Dingen bewirkt werden kann; so ist es wohl möglich, daß ganz etwas an-

deres der Welt den Ursprung und ihre Einrichtung gegeben hat, als das, was ich in mir als Verstand, Vernunft, freien Willen u. s. w. erkenne; ich kann dieses nicht bestimmen, aber wenn nur die Verhältnisse dieselben bleiben und wirklich sind, die zu meiner Beruhigung dienen, was bekümmert es mich, durch welche **innere** Gründe sie möglich sind.

Drittens muß der objektive Beweis allemal Widerspruch erregen, wenn er die Eigenschaften nicht apodiktisch beweisen kann. Dieses haben auch alle sogenannte Demonstrationen für das Daseyn Gottes von je her erfahren, und werden es immer fort erfahren. Sie bedürfen immer Gunst, und der

Wunsch, daß die Sache wahr seyn möchte, muß ihre Schwäche verbergen helfen. Denn wenn sie das Nothwendige und Ueberzeugende bei sich führten, welches sonst objektiven Beweisen eigen ist; so würden sie doch ihren Einfluß auf alle Menschen, die sie nur verstehen, beweisen, da noch dazu die Objekte ein so allgemeines Interesse haben, daß sie gewiß niemand muthwillig verleugnen wird. Eigentlich ist es bloß der Betrug, das Zuviel-versprechende, das diesen Beweisen anhängt, welches macht, daß sich ihnen die Vernunft so hart widersetzt, indem sie vorgeben, die in einzelnen Subjekten bewirkte Ueberzeugung durch ihre objektiven Gründe bewirkt zu haben, da sie doch ihren Ursprung ganz

anderen Ursachen zu verdanken hat. Denjenigen, welche die Unzulänglichkeit jener objektiven Gründe darthun, oder wohl gar entgegengesetzte Behauptungen aufstellen wollen, ist es anfänglich gar nicht darum zu thun, jene Ueberzeugung zu vernichten: denn es würde ihnen ganz wohl dabei seyn, wenn sie wahr wäre; aber sie wollen nur nicht leiden, daß sie sich auf Gründe stütze, die keine Gründe sind. Die freie Vernunft zieht die schrecklichste Wahrheit der angenehmsten Illusion vor. Beide Partheien treibt also nur in der Untersuchung ein verschiedenes Interesse, indem die eine ihre Wünsche nur zu befriedigen sucht, und daher die Gründe mit einiger Indulgenz zuläßt, da hingegen die andere jenen

Wünschen schlechterdings keinen Einfluß verstatten, sondern alles nach den strengsten Gesetzen der Wahrheit geprüft wissen will. So lange nun die letztere die Gründe der Erstern bloß der Kritik unterwirft, und das Unbefriedigende derselben aufdeckt, verdient sie den Beifall der Vernunft; sobald sie aber selbst entgegengesetzte Behauptungen durch objektive Beweise durchzusetzen gedenkt, verfällt sie selbst in einen noch größern Fehler, als die erste, indem sie nichtigen objektiven Gründen sogar gegen alles Vernunftinteresse Glauben beimißt, und sich bloß von den seltsamsten Leidenschaften dazu verleiten läßt.

Der subjektive Beweis hingegen führt eine weit größere Sicherheit bei sich. Er geht

ganz aufrichtig zu Werke und entsagt aller objektiven Einsicht. Dadurch benimmt er dem Hange zur Widersetzlichkeit schon alle Kraft und verhütet einen langen Streit. Denn wenn einmal eingesehen ist, daß es schlechterdings unmöglich ist, aus Einsicht in die Natur des Objekts zu reden, und demohnerachtet eine Beziehung dieses Objekts auf das Subjekt zugegeben werden muß, so gelten schlechterdings keine objektiven Angriffe. Die vernünftigsten Philosophen und Theologen haben daher auch von jeher eingeräumt, daß wir Gott, Seele u. s. w. bloß relative erkennen könnten d. h. daß wir bloß aus der Entdeckung gewisser Eigenschaften auf jene nicht sinnliche Wesen als ihren

Grund schliessen müßten, ob sie gleich öfters versucht haben, jene Objekte selbst nach einer Analogie an sich zu bestimmen, welches eigentlich dasjenige war, das sie in unaufhörliche Streitigkeiten verwickelte. Der subjektive Beweis geht aber diese gänzlich vorbei, indem er sich auf dergleichen Bestimmungen gar nicht einläßt. Wenn ich nur eine einzige Eigenschaft in meinen Subjekte gefunden habe, die 1) für mich gewiß, nothwendig und unumstößlich ist, und mit der 2) das Daseyn Gottes, gewisse sittliche Beziehungen, die Unsterblichkeit der Seele u. s. w. nach der Vernunft zusammenhängen; so schließe ich mit völliger Gewißheit auf das, was mit der Eigenschaft nothwendig verknüpft ist, wenn

ich auch gleich die innere Natur desselben nicht einsehe und begreife. Eine solche Eigenschaft ist nun in meiner Natur die Sittlichkeit, mit der Gott und Unsterblichkeit, wie von der leztern in der folgenden Abhandlung erwiesen ist, nothwendig verknüpft ist, und auf diese Verknüpfung gründet sich allein meine Ueberzeugung. Die Lehren von Gott und Unsterblichkeit gehören nach dieser Vorstellungsart zur Moral, und was einmal in die Ringmauer dieser Wissenschaft gebracht werden kann, ist den Angriffen der Metaphysik gänzlich entzogen. Denn leztere hat gar keine Stimme in diesem Terrain. Sie muß ihre Pfeile nun gegen die ganze Sittenlehre richten. Diese aber ist auf dem unerschütterli-

chen Felsen der sittlichen Vernunft selbst gebauet, an welchem alle Macht der Waffen fruchtlos versucht wird: denn das nothwendige Interesse, welches ihren Aussprüchen anhängt, macht sie unüberwindlich. Die Sittenlehre gleicht einer Festung, die weder vom Geschütz erreicht, noch durch die Länge der Zeit zur Uebergabe gebracht werden kann. Die Quelle ihrer Subsistenz liegt in ihr selbst; alles, was sie mit ihren Mauern umfaßt, ist sicher; und das Toben von aussen, kann nur denjenigen erschrecken und ängstigen, der mit der Stärke des Orts den er bewohnt, unbekannt ist.

Einleitung.

Die Fragen über Gott und Unsterblichkeit haben für des menschliche Geschlecht ein so grosses Interesse, und scheinen einen so offenbaren Einfluß auf das sittliche Leben, und die Ruhe der Menschen zu haben, daß wohl niemand den Zuwachs an Würde, und Harmonie verkennen wird, der für das Reich der Moralität entstehen würde, wenn man für beide Fragen eine solche Antwort finden könnte, welche nicht nur die vernünftigen Erwartungen des Menschen befriedigte, sondern die auch so viel Ueberzeugendes bei sich führte, daß die Vernunft,

wenn sie nicht mit sich selber in Widerspruch gerathen wollte, genöthiget würde, sie als gewiß und unbezweifelt zuzulassen.

Die Hofnung zu einer solchen Auflösung wird indessen gar sehr geschwächt, wenn man die widerstreitenden Meinungen der größten Denker über diesen Punkt unpartheiisch erwägt. Denn so viele streitige Sätze es in der Philosophie auch gibt, und so heftig und so verschieden auch von jeher darüber ist gestritten worden; so sind sie doch niemals so uneinig unter sich selbst, und so verschiedener Meinung, als wenn ihre Untersuchungen Dinge betreffen, die über alle sinnliche Wahrnehmung hinaus liegen. Sieht man hier auf die Menge der einander zuwiderlaufenden Meinungen, so sollte man schwören, es wäre alles in der größten Ungewißheit; betrachtet man hingegen das Vertrau-

en und die Hitze, womit ein jeder seine Meinung verfolgt, und sie fest zu stellen sucht, so scheint eine jede die größte Gewißheit zu haben. Jede Schule versichert uns, daß ihre Lehre über jene entfernten Gegenstände die beste und gewisseste sey; und alle wollen uns ihre Meinungen, so widersprechend sie auch seyn mögen, als apodiktisch und nothwendig aufdringen.

Nun gibt es zwar viele Objekte, worüber die Philosophen streiten, wo man ohne Bedenken seine Unwissenheit gestehen, und alle Fragen darüber von der Hand weisen kann, wie alle diejenigen, die keinen Einfluß auf die Sittlichkeit und die Ruhe des Lebens haben, z. B. alles, was man von den letzten Principien der Dinge, von den Dingen an sich, von der Gestalt der Seele, und der Gottheit, ihrem Orte, Aufenthalte u. s. w. wissen will.

Allein die oben vorgelegten Fragen über Gott, und Unsterblichkeit, haben ein so großes Gewicht, einen so mächtigen Einfluß, und scheinen mit der Natur der Vernunft selbst so innig verbunden zu seyn, daß man ihnen nicht eher entsagen kann, als bis man allem Gebrauche der Vernunft zugleich mit entsagt. Denn wenn man auch gleich gewiß ist, daß man weder von der Natur der Gottheit, noch der Seele, etwas zuverlässiges wissen kann; so kehren dennoch jene Fragen unaufhörlich zurück, und werden ohne Unterlaß von der Vernunft selbst wiederholt, so daß der allergrößte Skeptiker, und selbst der entschlossenste Verleugner der Gottheit, und Unsterblichkeit, das Interesse an jenen Fragen nicht los werden kann, und durch seine eignen Antworten, so dreust und verwägen er sie auch erfinnen mag, nie ganz befriediget wird.

Dieses gibt Anlaß zu der Vermuthung, daß doch wohl irgend ein geheimer Weg in der Vernunft verborgen seyn müsse, auf welchem sie zur befriedigenden Auflösung dieser Probleme gelangen könne. Denn es findet sich kein Fall, wo ein so lebhaftes Interesse an einem Etwas, das man selbst für unmöglich erkannt hat, so anhaltend unterhalten würde, und es ist sehr unnatürlich zu glauben, daß die Ideen von Gott, und Unsterblichkeit nur deshalb in die Vernunft gelegt wären, um sie unaufhörlich damit zu äffen. Alles dieses muß einen Philosophen rechtfertigen, wenn er auf den Gedanken verfällt, daß sich die Vernunft bisher nicht so wohl in den Fragen, als vielmehr in der Art und Weise getäuscht hat, wie sie solche zu beantworten versuchte. Ihr ganzes bisheriges Bestreben ging nemlich dahin, diese Fragen, aus der Natur der Objekte, welche sie betreffen,

selbst zu beantworten. Dieses scheint aber, wie alle ihre bisherigen Versuche beweisen, gar nicht anzugehen. Es wäre aber gar wohl möglich, daß die Auflösung der Fragen, die durch ihre eigne Natur aufgeworfen werden, auch in ihr selbst enthalten wäre. Daher muß ich gestehen, daß mir die Aufgabe der Preiswürdigen Leidener Akademie eine große Freude verursachte. Ich glaubte, in derselben einen neuen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele vorher zu sehen, in welchem sich so gar alle Partheien, so uneinig sie vorher unter sich gewesen seyn mögen, vereinigen könnten. Denn sollte jene Frage mit Ja beantwortet werden können, so daß man beweisen könnte, es gäbe ausgemachte und unbezweifelte Pflichten, zu denen aber der Mensch sich nach der Vernunft schlechterdings nicht für verbunden erachten könnte, wenn er nicht annähme, die Seele sey unsterblich; so

würde folgen, daß wer die Verbindlichkeit dieser Pflichten anerkennet, auch die Unsterblichkeit der Seele für wahr halten müßte. Hierdurch wäre nun ein neuer Beweis für die Unsterblichkeit der Seele gefunden, der also lauten müßte: Was mit wahren Sätzen nothwendig verbunden ist, muß selbst wahr seyn; Nun gibt es Pflichten (welche hier nahmhaft gemacht werden müßten) mit denen die Lehre von der Unsterblichkeit nothwendig verbunden ist, und welche die Vernunft für wahr erkennt; Folglich ist es auch wahr, daß die menschliche Seele unsterblich ist, oder man kann die Formel des Beweises auch so fassen. Wenn die Pflichten A. B. C. u. s. w. wahr sind, so ist die Seele unsterblich; sie sind aber wahr; also ist sie auch unsterblich. Diesem Beweise würde die Meinung derer keinen Eintrag thun, welche behaupten, daß die Natur der Seele über die

Sphäre aller menschlichen Erkentniß erhaben sey. Denn, dieses zugestanden, so behalten unsre Gründe dennoch ihr Gewicht, indem sie gar nicht aus jenen dunkeln Regionen, sondern aus dem hellen Gebiete der Vernunft hergenommen sind. Und wir könten daher unsern Beweis gegen alle diejenigen leicht aufrecht erhalten, welche die Gründe, die aus der Natur der Objekte genommen sind, als unbefriedigend und nichtig verwerfen. Denn sie streiten nicht gegen die Sache selbst; und wer streitet wohl dagegen? sondern nur gegen die Gründe für dieselbe.

Es ist wohl kein Zweifel, daß zur Auflösung dieser Aufgabe, sich viele große Köpfe vereinigen werden, und es ist auch für das menschliche Geschlecht nichts wünschenswerther, als daß diese Dunkelheiten der Philosophie we-

nigstens so viel Licht erhalten, als nöthig ist, um in diesen Leben einen, obgleich schwachen doch überzeugenden Schimmer einer bessern Zukunft zu erhalten. Den Verfasser dieser Abhandlung hat nicht so wohl die stolze Hofnung des Preises, als vielmehr das innige und reine Vergnügen, welches er sich von einer solchen Arbeit versprach, gelockt, sich unter die verehrungswürdige Anzahl derer zu mischen, welche sich um die Ehre des Preises unter so respektabeln Kampfrichtern beeifern. Jetzt also zur Sache.

Abhandlung.

Der Sinn der von der Preiswürdigen Akademie aufgegebnen Frage, ist durch ihre eignen Worte selbst hinlänglich bestimmt, und kann kein anderer seyn, als: Ob es Pflichten gebe, denen die Vernunft selbst zu gehorchen befiehlt, welches sie nach ihrer eignen Einsicht, ohne sich selbst zu widersprechen, nicht befehlen könnte, wenn sie behauptete, die menschliche Seele wäre nicht unsterblich? oder Ob es Pflichten gebe, deren Wahrheit mit der Meinung, daß die Seele unsterblich sey, nothwendig und unzertrennlich verknüpft ist, so daß die Wahrheit dieser Pflichten, ohne die Wahrheit der Unsterblichkeit schlechterdings nicht von der Vernunft gedacht werden kann?

Die Auflösung dieses Problems zerfällt in zwei Haupttheile. Im ersten muß kürzlich von der Natur und dem Wesen der Pflichten, und der Verbindlichkeiten gehandelt werden; im zweiten müssen wir den nothwendigen Zusammenhang der Wahrheit der Pflichten mit der Wahrheit der Unsterblichkeit der Seele untersuchen.

Zuerst also, worin besteht das Wesen der Pflicht? Die Antwort hierauf müssen wir allein in der Vernunft selbst, und unserer eignen Natur finden. Dieses muß möglich seyn. Denn der Mensch kann sich selbst zum Gegenstande seiner Betrachtung machen, und dadurch vieles, was in ihm vergeht, verstehen und erklären. Nun treffen wir unter andern auch in uns eine Vorstellung allgemeiner Gesetze an, und finden, daß unter allen Kräften, die wir in

uns wahrnehmen, keine zur Vorstellung der Gesetze tauglich ist, als die Vernunft. Die Vernunft denkt die Gesetze aus, und begreift ihren Gebrauch; ja, wenn man von den Geschäften der Sinne, der Einbildungskraft und der übrigen Seelenkräfte abstrahirt, und auf die Vernunftwirkungen allein achtet; so findet sich, daß diese in nichts bestehen, als in der Vorstellung und Anwendung der Gesetze, die sie entweder gibt oder erkennt, so daß man die Vernunft, ohne Irrthum zu besorgen, als ein Vermögen, Gesetze zu geben, und zu erkennen, beschreiben kann. Wenn dieses auch gleich keine Definition der Vernunft ist; so ist es doch ein sicheres und unbezweifeltes Merkmal derselben. Unter diesen Gesetzen, welche die Vernunft denkt, finden sich nun auch solche, welche allen vernünftigen Wesen eine einförmige und nothwendige Handlungsweise vor-

schreiben, und diese werden, so fern sich die Vernunft für verbunden achtet, denselben gemäs zu handeln, Pflichten genennt. Diese Befehle, welche die Vernunft gibt, würden aber völlig unnütz und thöricht seyn, wenn ihr nicht zugleich ein Vermögen beiwohnte, die Handlungen diesen Gesetzen gemäs zu bestimmen, und hierin besteht eigentlich der wahre Vorzug eines vernünftigen Wesens, daß seine Vernunft nicht nur gewisse Gesetze der Handlungen enthält, und sich solche vorstellen kann, sondern daß es auch eine Kraft besitzt, diesen Gesetzen zu folgen, als welches eigentlich dasjenige ist, was man Freiheit, freie Willkühr u. s. w. nennt, und ohne welche schlechterdings keine Pflicht möglich ist. Dasjenige, was die Vernunft durch eine Handlung zu erreichen gedenkt, ist der Zweck, der so fern er als vorgestellter Bestimmungsgrund der Handlung gedacht wird,

Absicht heißt. Jedes Gesetz zielt auf einen Zweck, und jede Handlung, welche durch die Vorstellung eines Gesetzes bestimmt wird, hat einen Zweck. Daher kann die Vernunft, ohne Zwecke weder denken noch handeln, und es fließt aus der Natur der Vernunft, daß sie stets nach gewissen Zwecken handeln müsse. Da es aber das oberste Gesetz der Vernunft ist, daß sie nichts widersprechendes zulassen kann; so werden auch weder die moralischen Gesetze, noch die Zwecke der Vernunft sich widerstreiten dürfen, und da die Vernunft sich selbst als die Urheberin aller Zwecke und aller Gesetze ansehen muß, so kann ein vernünftiges Wesen nie als blosses Mittel betrachtet werden, sondern die Vernunft muß es für ein solches erkennen, das seine Zwecke selbst erreichen, und seinen eignen Gesetzen folgen kann. Wer also in seinen Handlungen der Vernunft folgen will, kann unmöglich

lich wollen können, daß irgend eine Vernunft, es sey seine eigne, oder die eines andern, ganz oder zum Theil verrichtet werde. Denn die Vernunft kann sich nicht selbst zerstören. Daher muß jedes vernünftige Wesen die Freiheit haben, die Zwecke, welche die Vernunft billiget zu verfolgen, und die Vernunft kann es nie billigen, wenn sie in dieser Freiheit gestört werden. Vernünftige Wesen haben ihre eignen Zwecke, und sie selbst können daher nie als blosse Mittel gebraucht werden; sie sind absolute Zwecke an sich selbst. Daher ist das oberste Gesetz, welches sich die Vernunft selbst aus der Betrachtung ihrer eignen Natur, bei allen ihren Handlungen auflegt: „Betrachte ein jedes „vernünftige Wesen, in so fern es ein solches „ist, als einen letzten und absoluten Zweck," dem es so gut frei steht, wie dir, vernünftige Absichten zu befolgen. Da ferner die Vernunft

allenthalben einerlei ist, und auch einerlei Zwekke hat, so werden auch ihre Gesetze einerlei seyn, und die Vernunft kann daher keine andern als allgemeine d. h. solche Gesetze geben, die für alle vernünftige Wesen gelten. Wollen wir also unsre Handlungen durch die Vernunft bestimmen; so können wir sie nur durch solche Gesetze bestimmen, die für alle Wesen unsrer Art gelten, und das Vernunftgesetz kann also in dieser Rücksicht auch so ausgedrückt werden; Laß deine Handlungen nur durch solche Gesetze bestimmen, welche allgemeine Vorschriften für alle vernünftige Wesen seyn können.

Wäre nun kein anderer Grund zum Handeln in der menschlichen Natur, als die Vernunft, und würden die Zwecke blos durch sie bestimmt, so würde nie ein Widerstreit möglich seyn. Da es aber viele Ursachen des Handelns

in dem Menschen gibt, die den Vernunftgesetzen gerade entgegen wirken, und welche die Vernunft erst besiegen muß, wenn sie will, daß die Handlungen ihren Vorschriften gemäs geschehen; so entsteht daraus eben diejenige eigenthümliche Art von Nothwendigkeit, welche sich die Vernunft selbst auflegt, und die Verbindlichkeit heißt. Die Vernunft gibt allgemeine Gesetze des Handelns; dieses sind die moralischen Gesetze; die Vernunft erkennt es für nothwendig, sie zu befolgen, d. h. sie kann kein Wesen für der Vernunft würdig erkennen, das seine Handlungen nicht durch diese Gesetze bestimmt; sie erkennt sich also selbst für verbunden, diesen Gesetzen zu gehorchen: und eine Handlungsart zu der man vermittelst der Vernunft verbunden ist, heißt Pflicht.

Pflichten sind also eine Art von Ursachen, wodurch die menschlichen Handlungen bestimmt

werden: da aber mehrere Ursachen auf den menschlichen Willen einfließen; so muß ich nothwendig hier auch dieser erwähnen. Man kann sie sämmtlich in drei Klassen theilen. Einige sind absolut nothwendig, andre relativ nothwendig, und noch andre frei. Zu den ersten gehören die Gesetze der Natur selbst, wodurch allen Dingen, und also auch der menschlichen Natur ein gewisses Ziel vorgeschrieben ist, welches zu überschreiten ganz unmöglich ist. Die relativ oder hypothetisch nothwendigen sind die Gemüthsbewegungen, Leidenschaften, Neigungen, Gewohnheiten, Fertigkeiten, Erziehung, Künste, Wissenschaften und unzählige andre, die von aussen und innen erzeugt werden. Die freien Ursachen aber, nenne ich die Vernunft, und die Gesetze, welche sie aus ihrer eignen Natur schöpft, und sich selbst auflegt. Die Vernunft ist eine Kaussalität, die von allem,

was wir in der Sinnenwelt wahrnehmen, unabhängig ist, die den Grund ihrer Thätigkeit in sich selbst hat, die sich ihre eignen Gesetze gibt, die also frei ist. Denn wer sich seine Gesetze selber gibt, ist frei. Sie kann aber auch Handlungen, die ihnen gemäs sind, hervorbringen, folglich ist sie eine Ursache, und zwar eine freie Ursache.

Die erste Art der Ursachen geht uns hier gar nichts an, denn sie liegen über der Sphäre menschlicher Erkenntniß, und können daher nicht mit von uns berechnet werden. Die andre Gattung kann ebenfalls keine Handlungen aus Pflicht hervorbringen: denn wer wird von jemanden, der um seines Nutzens oder seines Vergnügens willen etwas thut, sagen, daß er aus Pflicht handele? Alle Menschen, die nur von Leidenschaften, Gewohnheit, Erziehung, Begierden, Vergnügen, und von andern äussern

Dingen, als Reichthümern, Ehre, Rang u. s. w. zu ihren Handlungen getrieben werden, handeln, so fern sie durch nichts als diese Ursachen bestimmet werden, nicht aus Pflicht; und wer daher nur diese Gattung von Ursachen bei den menschlichen Handlungen zuläßt, und sie für die einzigen Gründe des Handelns hält, muß Pflicht für ein Unding halten, und kann, wenn er sich nicht selbst widersprechen will, nie von Handlungen aus Pflicht reden. Pflichten gehören unter die freien Ursachen. Wir thun unsre Pflicht, wenn wir das thun, was die Vernunft gebietet, oder wenn die Vernunftgesetze Ursachen unsrer Handlungen werden. Hierinne besteht aber die ganze Würde, und Vorzüglichkeit der menschlichen Natur, und wenn wir in irgend einem Stücke der Gottheit ähnlich seyn können; so ist es darinne, daß wir uns vermittelst der Vernunft nicht nur Gesetze

geben, sondern sie auch aller Hindernisse ungeachtet ausführen können. Keine Ursache kann der Handlung Verdienst oder Achtung erwerben, als nur allein die freie. Sobald man bei einer Handlung von den schönsten Folgen entdeckt, daß sie um des Gewinstes, oder bloß um des Handelnden eigner Lust willen verrichtet wurde, so verschwindet alle Bewunderung und Achtung gegen ihren Urheber. So viel vorläufig über die Natur der Pflicht.

Ehe ich nun von der Verbindung, die zwischen den Pflichten und der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ist, reden kann, muß zuvörderst etwas über den nothwendigen Zusammenhang oder die Verknüpfung überhaupt erinnert werden. Es giebt nämlich eine doppelte Art des Zusammenhanges. Die eine Art ist im Verstande, die andere in den Dingen.

Der Zusammenhang der Dinge ist die ursachliche Verknüpfung. Im Verstande aber hängen Dinge oder Vorstellungen zusammen, wenn das eine ohne das andere gar nicht gedacht werden kann. Die Theile des Goldes ziehen sich einander an; der Regen befeuchtet die Erde; die Weltkörper bestimmen sich ihre Bewegungen u. s. w. Dieses ist ein Zusammenhang in den Sachen. Die Gottheit kann ohne die vollkommensten Eigenschaften nicht gedacht werden; die Idee der Pflicht ohne eine freie Ursache, ist undenkbar. Dieses ist ein Zusammenhang im Verstande. Beide führen gleiche Nothwendigkeit bei sich, und beide haben gleiche Realität. So wie man aus der Ursache auf die Wirkung mit Gewißheit schließen kann; eben so nothwendig fließt auch der eine Satz aus dem andern. Wenn der eine Satz wahr ist, so ist der andere, der durch den Verstand mit ihm nothwen-

dig verknüpft ist, nicht minder wahr. Die Wahrheit des letztern hängt mit der Wahrheit des erstern nothwendig zusammen. Denn das oberste Kennzeichen der Wahrheit ist, daß sie nichts Widersprechendes enthalte. Eine Meinung enthält aber allemal einen Widerspruch, wenn ihr ein wahrer Satz widerspricht. Was also einer ausgemachten Wahrheit widerspricht, ist falsch. Denn wenn von zwei sich widersprechenden Sätzen der eine wahr ist, so ist der andere falsch. Es hängt also auch mit den Pflichten alles dasjenige zusammen, wovon das Gegentheil den Pflichten widerspricht, und wenn die Pflichten wahr sind, so ist das, was mit ihnen zusammenhängt, nothwendig auch wahr. Die Sätze aber, welche den Pflichten widersprechen können, sind dreifacher Art, 1) solche, welche geradezu das Gegentheil aussagen, wie: Du sollst nicht stehlen, und du sollst stehlen. 2) solche

welche die Allgemeinheit des Gesetzes vernichten, wie: Beleidige keinen Menschen, und: Einige Menschen beleidige, und endlich 3) solche Sätze, welche es unmöglich machen, daß die moralischen Geseze Handlungen hervorbringen können, wie wenn die Vernunft beföhle, für das Vaterland zu sterben, und doch auch zu gleicher Zeit lehrte, daß die Seele und also auch die Vernunft nach dem Tode vernichtet werden würde. Hier muß eins von beiden falsch seyn. Denn das Gesetz einer Kraft kann ihr unmöglich selbst entgegen seyn, und ihre eigne Vernichtung gebieten. Die Vernunft kann unmöglich sich selbst vernichten wollen.

Nach diesen Betrachtungen lasset uns also sehen, ob es Pflichten giebt, welche der Vernunft selbst widersprechen würden, wenn es als wahr angenommen wird, daß die menschliche Seele nicht unsterblich ist. Denn diese Frage

ist nur den Worten, nicht der Sache nach von der oben vorgelegten unterschieden. Nun glaube ich allerdings überzeugt zu seyn, daß die Vernunft Pflichten gebiete, die keine Pflichten seyn würden, und die sie folglich nicht gebieten könte, die der Vernunft selbst widersprechen würden, wenn sie annimmt, daß die Seele nach dem Tode vernichtet wird. Diese Ueberzeugung will ich jezt durch Vorlegung meiner Gründe mitzutheilen, oder doch zu rechtfertigen suchen.

Der Satz: die Seele ist nicht unsterblich, widerspricht den Pflichten weder auf die erste noch auf die zweite, sondern auf die dritte Art, und es scheint daher erfoderlich zu seyn, daß ich mich über diese Art des Widerstreits noch näher erkläre.

Um etwas zu begreifen und für wahr zu halten, ist es nicht nöthig, den ganzen Zusammenhang desselben mit allen möglichen Din-

gen bestimmt und direkte einzusehen, sondern sobald wir nur den nothwendigen Zusammenhang eines Satzes mit einer Wahrheit einsehen, können wir gewiß davon überzeugt seyn. Denn was mit dem Wahren verknüpft ist, ist selbst wahr. Demohnerachtet würde diese Wahrheit nicht als möglich gedacht werden können, wenn nicht die Vernunft voraussetzen könnte, daß alles, was wahr ist, nothwendig mit ihr zusammenstimmte, und wenn daher ein Satz entdeckt wird, der mit einer gewissen Wahrheit der Vernunft schlechterdings nicht zu vereinigen ist; so muß dieser Satz ein falscher und sein kontradiktorisch entgegengesetzter, ein wahrer Satz seyn. Alle Wahrheiten sind also gleichsam die geheimen und stillen Ursachen, welche machen, daß ein Satz für wahr gehalten werden kann; es sind die (Conditiones, sine quibus non esset veritas,) die Bedingungen, ohne welche gar

keine Wahrheit statt finden könnte. Die Wahrheiten anderer Sätze können unabhängig von ihnen erkannt werden, sobald man ihrer gar nicht erwähnt; sie sind keine Erkenntnißgrunde besonderer Wahrheiten: so bald man aber ihr Gegentheil setzen wollte; so würde alle Wahrheit verschwinden. Denn mit der Wahrheit müssen sich alle wahren Sätze reimen. Wenn z. E. jemand die Rhetorik vortragen wollte, so braucht er der Luft dabei gar nicht zu erwähnen, weil sie gar nicht unter die wirkenden Ursachen gehört, die einen Redner bilden. Wollte aber jemand das Daseyn der Luft leugnen, so würde er zu gleicher Zeit die Möglichkeit der Redekunst leugnen, mithin alle Regeln derselben für ungereimte Grillen erklären. Ob also gleich die Regeln der Redekunst unabhängig von der Theorie der Luft können bewiesen und eingesehen werden; so gehört ihr Daseyn dennoch als eine

stille, nichtwirkende Ursache (caussa quieta) zur Wahrheit derselben.

Auf gleiche Art glaube ich nun auch, daß die Verbindlichkeit aller Pflichten unabhängig von der Lehre der Unsterblichkeit bewiesen werden könne, und daß also die Sittengesetze, so lange man dieses Punkts gar nicht erwähnt, ihre volle Gültigkeit in den Augen der Vernunft haben: so bald aber jemand behauptet, die Seele sey nicht unsterblich; so muß, meiner Meinung nach, mit diesem Satze die ganze Sittenlehre nach dem Ausspruche der Vernunft fallen, und falsch seyn. Denn die Unsterblichkeit gehört zu den unthätigen Ursachen (nihil agentes) in Ansehung des Beweises der Pflichten, wodurch zwar die Pflichten nicht gewirkt werden, ohne welche aber die Vernunft ihre Handlungen unmöglich nach den Moralge-

setzen kann bestimmen wollen. Setzt man also die Vernichtung des Bewußtseyns und des Vernunftgebrauchs nach dem Tode; so gebietet sich die Vernunft eben dadurch, gar keine Pflicht zu beobachten. Denn ich behaupte, daß der Untergang der Seele nach dem Tode nicht nur mit einigen, sondern mit allen Pflichten im Widerspruche stehe.

Zuerst ist es offenbar, daß, wer die Unsterblichkeit der Seele läugnet, zugleich alle diejenigen Pflichten aufhebt, welche uns befehlen, alles nur um der Tugend selbst willen oder es deswegen zu thun, weil es Pflicht ist, ohne Rücksicht auf Vortheil, Nutzen und Vergnügen des Lebens, ja welche so gar fodern, nicht nur alle Güter des Lebens, sondern auch das Leben selbst um ihrer willen aufzuopfern. Denn das Wesen der Vernunft besteht darin, daß sie

nach Zwecken handelt, die sich nicht widersprechen. Sie muß also ihre Zwecke ordnen. Einen muß sie für den höchsten erkennen, und zu diesem Einen müßen die übrigen zusammenstimmen: was ihm widerspricht, kann sie unmöglich als einen für sie gültigen Zweck billigen. Nun kann aber kein anderer Zweck für die Vernunft der höchste seyn, als derjenige, ohne welchen gar keine Zwecke denkbar und erreichbar wären. Dieser ist aber offenbar das Daseyn und die mögliche Wirksamkeit der Vernunft selbst, oder das Leben. Ist also das Daseyn und der Gebrauch der Vernunft auf dieses Leben eingeschränkt; so ist die Erhaltung desselben der höchste Zweck, den sich die Vernunft vorsetzen kann, und also können nach der Vernunft alle diejenigen Gesetze keine Pflichten für uns seyn, welche uns um der Tugend willen Handlungen auflegen, wodurch das Leben entweder verkürzt

oder zerstört werden kann. Es kann also nach der Vernunft nicht befohlen werden, sich um gewisser Gesetze willen Schmerzen und Leiden auszusetzen, sein Leben in Gefahr zu begeben oder gar dasselbe aufzuopfern, wenn mit diesem Leben alles aus ist. Denn dergleichen Handlungen widersprechen dem höchsten Zwecke, den die Vernunft in dieser Welt haben kann, und widersprechende Zwecke kann die Vernunft unmöglich wollen.

Man könnte hiergegen sagen, daß nicht sowohl das Leben, als vielmehr ein angenehmes und glückliches Leben der höchste Zweck der Vernunft in der Welt seyn müsse, daß man also nicht so wohl das Leben, als vielmehr dasjenige, was das Leben angenehm macht, als den letzten und höchsten Zweck betrachten dürfe. Die sittlichen Gesetze müßten sodann allgemeine

Regeln seyn, deren Befolgung die Ursache eines glücklichen Lebens wäre. Aber es ist dieser Zweck nur durch die Natur des Menschen mehr bestimmt, und wo ein glückliches Leben seyn soll, muß doch schlechterdings auch ein Leben seyn, und eine Handlung, welche den Untergang des Menschen nach sich zöge, könnte ganz unmöglich ein glückliches Leben hervorbringen. Man müßte also durch die Vernunft beweisen, daß, für das Vaterland zu sterben, den süßesten Freuden der Sinne um der Tugend willen zu entsagen, für Freunde und Menschen, wenn es die Pflicht fodert, sein Leben zu wagen, allgemein sichere und nothwendige Mittel zu einem glücklichen Leben wären. Dieses aber ist 1) ganz unmöglich, weil die Glückseligkeit in angenehmen Empfindungen besteht, die in verschiedenen Subjekten auch von verschiedenen Ursachen entstehen, deren Erkenntniß auf eines

jeden eigner Erfahrung beruht, und worüber schlechterdings keine absolut allgemeinen und nothwendigen Vorschriften möglich sind: 2) sind die Mittel, welche die Vernunft zu diesem Zwecke in ihrer Gewalt hat, weder zureichend noch sicher. Denn ein jeder weiß, daß die menschliche Glückseligkeit, wenigstens größtentheils von physischen Ursachen abhängt, die nur nach dem, was uns Erfahrung lehrt, bisweilen zufälliger Weise mit den moralischen zusammenstimmen, und also hätte die Vernunft einen Zweck, den sie zu erreichen nicht die gehörige Gewalt hat: 3) läßt es sich zwar denken, wie die Vernunft, wenn sie sich Glückseligkeit zum Zwecke macht, nothwendige Uebel und Leiden zu übernehmen anrathen könne, wenn sie einsieht, daß dadurch ihre Lust vermehrt werde; wie sie aber bei diesem Zwecke rathen könne, auch den Tod nicht zu achten, ist schlechterdings nicht begreiflich.

Denn die Unterlassung einer solchen Handlung kann doch den Menschen nie aller Glückseligkeit berauben; und einige Art von Glückseligkeit, welche es auch sey, muß doch die Vernunft, da sie ihr letzter Zweck ist, jederzeit begehrungswürdiger finden, als gar keine. Nun kann man zwar zugeben, daß es einigen ein großes Vergnügen macht, muthig für das Vaterland zu streiten, für Religion und Wahrheit selbst mit Lebensgefahr zu kämpfen; aber man kann nimmermehr behaupten, daß ihre ganze Glückseligkeit würde zernichtet worden seyn, wenn sie dergleichen gefährliche Handlungen unterlassen hätten, und noch weit weniger kann man behaupten, daß jeder unglücklich seyn müsse, der dergleichen lebendrohende Arbeiten auf alle Art verabscheuet. Ja es scheint vielmehr ganz vernunftwidrig zu seyn, unter einer so großen Menge von Mitteln, sich glücklich zu ma-

chen, gerade diejenigen herauszuwählen, welche nicht nur mit vielen Schmerzen, Angst und Kümmernissen und Todesgefahren verknüpft sind, sondern so gar die ganze Natur vernichten können.

Wer daher die Unsterblichkeit der Seele leugnet, scheint nach der Vernunft weit zweckmäßiger zu handeln, wenn er sich solche Mittel zu seinem Zwecke auswählt, welche seiner Gesundheit und seinem Leben am wenigsten schaden können. Denn wenn er auch der Natur selbst nicht gebieten kann, seinem Leben zu schonen; so muß er dasselbe doch durch seinen Willen keiner Gefahr aussetzen. Wer aber glaubt, daß seine Seele nach dem Tode vernichtet wird, und dennoch sein Leben aus Pflicht wagt, scheint ganz unsinnig zu verfahren, indem er den Zweck, der sich ihm als höchster Zweck auf-

bringt, nämlich die Erhaltung des Lebens, zum Genusse der Glückseligkeit ganz aus den Augen setzt, und eine Handlung begeht, die dem Zwecke der Vernunft geradezu widerstreitet. Denn wer behauptet, daß man etwas aus Pflicht thun müsse, der behauptet, daß man ihr folgen solle, wenn man auch alles Vergnügen, ja das Leben selbst darüber einbüßen müßte. Man soll blos um der Vernunft und um der Pflicht willen handeln. Nun können aber, wenn man die Unsterblichkeit leugnet, weder Vernunft noch Pflichten ohne das Leben seyn. Daher wäre es eben so viel, wenn die Vernunft beföhle, das Leben zu verliehren, um Pflicht und Vernunft zu erhalten, als wenn man geböte, ein Ding zu vertilgen, damit das Ding erhalten werde, welches offenbar absurd ist. Und wenn das Leben die Bedingung ist, ohne welches weder Pflicht noch Vernunft seyn kann;

so kann die Vernunft nie befehlen, daß man sein Leben aufopfern solle: denn es wäre eben so viel als wenn die Vernunft sich selbst den Befehl gäbe, sich selbst zu vernichten. Sie würde also gebieten, keine Zwecke mehr zu befolgen, da ihr Wesen eben darin besteht, Zwecke zu befolgen, welches offenbar ungereimt ist.

Man sieht, daß hier ein offenbarer Widerstreit der zweiten Art in der Vernunft selbst entsteht, indem sie zwei höchst absolut nothwendige Endzwecke entdeckt, die sich beide vernichten, wenn sie beide als die höchsten angenommen werden. Einmal, den algemeinen moralischen Gesetzen ohne alle Einschränkung um ihrer selbst willen zu folgen, welches die Pflicht fodert, und dann das Leben zu erhalten und glücklich zu machen, welches offenbar jene Allgemeinheit der Gesetzgebung der Vernunft ein-

schränkt. Die Allgemeinheit einschränken heißt aber eben so viel, als sie vernichten. Denn ein allgemeines Gesetz, das nicht allgemein ist, ist ein offenbarer Widerspruch.

Es ist also aus dem bisherigen klar, daß die Vernunft, wenn sie erkennt, daß nach diesem Leben alles aus ist, nicht gebieten kann, um einer Pflicht willen, Gesundheit und Leben aufzuopfern. Ganz anders ist es, wenn die Unsterblichkeit der Seele vorausgesetzt wird. In diesem Falle kann es die Vernunft als kein Hinderniß ansehen, wenn ihr die Pflicht gebietet, Leib und Leben aufzuopfern. Denn das gegenwärtige Leben ist sodann nur ein Phänomenon, von dem das Daseyn und der Gebrauch der Vernunft nicht absolut abhängt. Pflicht und Vernunft können bleiben, wenn auch das irdische Leben aufgehoben wird. Und da die

größte Höhe und Würde der menschlichen Natur allein in die Vernunft und die Beobachtung der sittlichen Gesetze gesetzt wird; so kann es ihr selbst nicht befremdend vorkommen, wenn sie um jener Majestät willen, zeitliches Glück, Gesundheit und Leben wagen soll. Ja es ist vielmehr augenscheinlich, daß gerade alsdann die Vernunft ihre größte Stärke beweisen kann, wenn sie alle Naturursachen überwältiget, und die stärksten Neigungen und Triebe überwindet. Wenn der Mensch um der moralischen Gesetze willen, sich den größten Schmerzen unterzieht und weder Unglück noch Gefahren scheuet; so arbeitet er so wenig an der Vernichtung der Vernunft, daß er vielmehr sich eben dadurch um ihre Erhaltung am mehresten bemühet, und es ist sichtbar, warum ein vernünftiges Wesen in solchen Kämpfen am edelsten und achtungswürdigsten erscheint. Hier ist alles in der

größten Uebereinstimmung mit sich selbst. Denn wir schätzen eine Kraft nach ihren Wirkungen, und wenn die Kraft vermögend ist, die Gesetze, welche aus ihrer Natur fließen und die sie sich selbst auflegt, zu befolgen, und alle Hindernisse zu besiegen; so hat diese Kraft vor allen andern den Vorzug. In der menschlichen Natur ist nun die Vernunft offenbar die vorzüglichste Kraft. Und wenn diese daher alle ihre Gesetze ausübt, und alle übrigen Kräfte in dem Menschen ihren Gesetzen unterwirft; so zeigt sie sich in ihrer größten Erhabenheit. Was kann also höheres gedacht werden, als wenn sie die Sinne ganz nach ihrem Willen regiert, wenn sie so gar dem Triebe der thierischen Selbsterhaltung, der so gewaltig ist, Stillschweigen auflegt, und gegen alles Sträuben der instinktartigen Natur Handlungen erzwingt, wo Leib und Leben zu Grunde gehen können,

um nur ihren Grundsätzen treu zu bleiben, und sich selbst in ihrer freien Wirksamkeit zu erhalten. Die Vernunft hat nur einen Zweck, der ganz in ihrer Gewalt ist. Dieser ist die Erhaltung des Ansehens und der Wirksamkeit ihrer eignen Gesetze. Leben und Gesundheit und selbst ihr Daseyn ist ihr nicht ganz anvertrauet. Sie kann diese Dinge also auch nicht besorgen, wenn sie nicht aus der Beobachtung ihrer Gesetze selbst fließen. Wenn sie aber annimmt, daß die Einrichtung der Welt mit der Vernunft harmonire; so muß sie auch annehmen, daß die Natur jene Dinge, wenn sie sie vernichtet, durch andere ersetzen werde, die das Daseyn der Vernunft erhalten.

Man wird aber schon aus dem Vorigen abnehmen können, daß der Beweis für den andern Theil meiner Behauptung, daß nämlich

der Satz, die Seele sey nicht unsterblich, mit aller und jeder Pflicht streite, in dem Begriffe der Pflicht ebenfalls verborgen liege. Denn eine Pflicht ist ein solches Gesetz, wodurch allen vernünftigen Wesen eine gewisse bestimmte Handlungsweise vorgeschrieben wird, und jedes Wesen, so fern es vernünftig seyn will, muß seine Handlungen ohne alle Einschränkung durch ein solches Gesetz bestimmen. Alle Pflichten sind allgemeine und nothwendige Gesetze, die für alle gelten, und schlechterdings keine Veränderung, keinen Zusatz und keine Abnahme leiden. Alle Pflichten müßen nur allein, in so ferne sie Pflichten sind, um deswillen beobachtet werden, weil sie durch die Vernunft gegeben werden, und weil der Vernunft um so viel Abbruch geschieht, als von ihnen nachgelassen wird. Der höchste Zweck also, den die Vernunft bei ihren Handlungen haben kann, ist, ihre eigne

Wirksamkeit zu erhalten und zu vermehren, und es kann nichts von der Vernunft gebilliget werden, als nur in so ferne es zu diesem Zwecke dient. Es besteht aber das ganze Wesen der Vernunftgesetze darinne, daß sie nothwendig und allgemein sind, und sie durch etwas einschränken, heißt eben so viel, als sie vernichten. Wenn daher auch die Pflicht gebietet, Gesundheit und Leben zu erhalten, oder äußere Güter zu erwerben; so geschieht dieses doch nicht um dieser Güter selbst willen, sondern jederzeit unter der Einschränkung, wenn sie Mittel zu desto größerer Wirksamkeit der Vernunft und Uebung der Pflichten sind. Könnte aber Leben, Gesundheit u. s. w. nicht anders erhalten werden, als durch Vernachläßigung der Pflicht; so ist es edler und besser, den Vernunftgesetzen getreu zu bleiben und jene Güter aufzuopfern, als sie gegen die Pflicht zu erhalten. Wäre nun

der Vernunftgebrauch auf dieses Leben eingeschränkt; so wäre dieses mit der Vernunft selbst unzertrennlich verbunden, und das Leben aufopfern, hieß eben so viel als die Vernunft aufopfern. Die Vernunft würde also befehlen, sich durch ihre eignen Gesetze zu vernichten, oder die Wirksamkeit ihrer Gesetze zu erhalten, und sie auch nicht zu erhalten d. h. sie würde in den offenbarsten Widerspruch mit sich selbst gerathen.

Eine eigentliche Pflicht ist nur ein solcher Satz, der unbedingt und ohne alle Einschränkung etwas gebietet z. E. du sollst nicht stehlen, sey rechtschaffen und treu u. s. w. Diese Gebote sind ohne alle Einschränkung gut, und jeder dieser Pflichten sind Güter und Leben nachzusetzen, und es giebt keine einzige absolute Pflicht, von der man dieses nicht behaupten könnte. Denn man soll sie alle um ihrer selbst willen,

weil sie die Vernunft gebietet, beobachten. Sind wir also von der Wahrheit einer Pflicht überhaupt überzeugt; so müßen wir auch nothwendig, wenn die Vernunft sich nicht selbst widersprechen soll, die Unsterblichkeit der Seele zulassen, weil wir sonst annehmen müßten, daß die Tugend durch sich selbst vernichtet werden könnte. Setzen wir also, daß ein künftiges Leben sey, in welchem ein fernerer Gebrauch der Vernunft statt findet; so ist dieses nicht nur der Vernunft vollkommen gemäs, sondern sie wird auch durch sich selbst, wenn sie einmal Pflichten zuläßt, zu dieser Voraussetzung gezwungen, und der Glaube an Unsterblichkeit muß also gerade so stark seyn, als ihr Glaube an Pflicht ist, indem letztere ungereimt wäre, wenn die Unsterblichkeit nicht angenommen würde.

Keine einzige Pflicht hat unmittelbare Objekte dieses Lebens, Vergnügen, Glückseligkeit oder was dazu dient, zum Zweck. So bald irgend ein Instinkt eine Neigung, eine Begierde, ein äußeres Gut als einzige Ursache einer Handlung betrachtet wird; so ist dieses keine Handlung aus Pflicht. Kein Mensch wird sagen, daß jemand etwas aus Pflicht thue, wenn ihn sein eignes Vergnügen oder sein Nutzen dazu antreibt. Wen ein Instinkt triebe, andre Menschen glücklich zn machen, sein Wort zu halten, verträglich zu seyn u. s. w. der würde zwar ein sehr liebenswürdiges Wesen seyn, aber zur Tugend und zum Verdienst könnte man ihm solches doch nicht rechnen, weil ein Instinkt durch ein andres Wesen eingerichtet und aufgelegt ist und die Willkühr zwingt; das, was wir Tugend nennen, aber schlechterdings eigne Gesetzgebung, und freie Kaussalität erfo-

erfodert. Schränkt man nun das Daseyn der Vernunft auf dieses Leben ein; so muß sie es offenbar für ungereimt erkennen, wenn ihr verboten wird, dieses Leben und was zu demselben gehört, nicht zu ihrem einzigen und höchsten Zwecke zu machen. Die Pflicht, welche Handlungen um des Gesetzes willen fodert, muß ihr als eine Chimäre vorkommen, und sie muß einen andern bestimmten Zweck in ihrer Natur aufsuchen.

Hier bietet sich ihr nun gleichsam von selbst die Glückseligkeit an. Denn außer der Vernunft, werden noch Triebe in der menschlichen Natur als Ursachen des Handelns angetroffen, deren dauerhafte und beständige Befriedigung Glückseligkeit heißt. Die Vernunft kann nun nicht aus ihrer eignen Natur bestimmen, was Glückseligkeit sey, und worin die

möglichen Mittel, sie zu erreichen, bestehen sondern sie muß die Triebe in der menschlichen Natur aufsuchen, und ihre Kollisionen, und Arten der Befriedigung erforschen, und sich sodann aus der Erfahrung Regeln abstrahiren, nach welchen bisher die größte und dauerhafteste Glückseligkeit erreicht worden ist. Ein systematischer Inbegriff dieser Regeln würde eine Glückseligkeitslehre seyn. Man würde sich aber sehr irren, wenn man eine solche Glückseligkeitslehre für eine Moral hielt. Denn glücklich zu seyn ist ein Wunsch, den die Natur durch Instinkte und Triebe uns so stark abnöthiget, daß es warlich kein Verdienst ist, ihn zu haben, und es wäre ungereimt und lächerlich, uns noch obendrein zu gebieten, daß wir uns glücklich machen sollen, da ein jeder schon die größte Begierde darnach hat. Kein Mensch kann deswegen auf Achtung und Erhabenheit

Anspruch machen, weil er ein unglaublich heftiges Verlangen hat, glücklich zu seyn. Denn dieses haben auch die Thiere mit dem Menschen gemein. Der einzige Unterschied unter ihnen würde seyn, daß jene die Natur die Mittel zur Glückseligkeit durch Instinkte gelehrt hat, die Menschen aber solche durch Vernunft selbst ausfindig machen müssen; wobei die letztern eher verliehren als gewinnen würden, da die Instinkte so sicher führen, und die Vernunft in den Mitteln sich so häufig irret. Auch würden die Ausdrücke: Verdienst und Schuld leere Worte seyn, indem niemand sein Unglück begehren kann, und wenn er also eine Handlung thut, die ihn doch unglücklich macht; so that er sie gewiß blos aus Irrthum: er hielt sie für ein Mittel des Glücks, und sie erzeugte sein Unglück. Man kann ihn höchstens für einfältig,

aber nie für lasterhaft erklären, so wenig wie einen Kaufmann, der so einfältig ist, sein Vermögen da aufs Spiel zu setzen, wo es kein Kluger würde gethan haben. Moralgesetze sind etwas ganz anders, als Glückseligkeitslehren. Die erstern sind absolut und gebieten allgemein und nothwendig: in der Sinnenwelt ist kein Objekt, das nothwendig mit ihnen verknüpft wäre. Es ist möglich, daß der Tugendhafte zeitlebens unglücklich ist; die heftigsten Schmerzen können ihn begleiten; seine Tugenden können ihm Verfolgung, Angst, den Verlust seiner Familie, seiner Gesundheit u. s. w. zuziehen; aber er ist darum nicht weniger tugendhaft, ja seine Tugend erscheint so gar um so viel grösser, je grösser das Unglück, und je stärker die unangenehmen Empfindungen sind, unter welchen er ihr treu bleibt, und die er durch ihre Entsagung hätte los werden können. Diese

Tugend, in welche alle Menschen, (einige wenige in den Stunden ihrer Spekulation ausgenommen) die höchste Würde und Vortreflichkeit der menschlichen Natur setzen, müßte ein Unding, das lächerlichste Geschöpf der Einbildung seyn, das blos unsern Spott verdiente, wenn keine Unsterblichkeit der Seele angenommen würde. Denn die Vernunft, deren Wesen darin besteht, daß sie nach Zwecken handeln soll, würde, wenn sie tugendhaft handeln wollte, ohne alle Zwecke handeln, weil sie in Gefahr geriethe, eine Ursache ihrer eignen Vernichtung zu seyn, indem die Tugend in vielen Fällen fodern kann, Glück und Leben zu wagen.

Mir ist die Meinung derer nicht unbekannt, welche behaupten: die Vernunft müsse dennoch die Glückseligkeit als den letzten Zweck der menschlichen

Natur ansehen, und die Tugend sey doch immer das sicherste Mittel, zu derselben zu gelangen; und ob sie uns gleich in mancherlei Leiden verwickeln könne, so fände sich doch zuletzt, nach einer genauen Berechnung, daß das Glück, welches die Tugend gewähre, größer sey, als alles Unglück, das damit verknüpft seyn könne, und daß es nie mit einem blos sinnlichen Glücke an Größe und Werth verglichen werden könne. Zuletzt müsse also doch die Vorstellung unsrer Glückseligkeit der Grund seyn, der uns zur Ausübung der Tugend treibe, und ein Tugendgesetz könne daher doch kein anderes seyn, als ein solches, das uns wahrhaftig glücklich macht. Daher sey, die Sitten lehren, im Grunde nichts anders, als die Berechnungen vortragen, nach welchen die größte Summe der Glückseligkeit gefunden werden kann.

Hiergegen erinnere ich nun überhaupt, daß ich es für zwei sehr verschiedene Untersuchungen halte, ob Glückseligkeit der letzte und vernünftigste Zweck in der menschlichen Natur überhaupt sey, und ob diejenigen freien Handlungen, welche durch die Vorstellung derselben verursacht werden, um deswillen Pflichten genannt werden können. Ist das erstere; so müssen natürlicher Weise die Befolgungen der Pflicht diesen letzten Zweck mit befördern helfen, wenn anders die menschliche Natur selbst etwas zur Erreichung ihres Endzwecks beitragen kann. Aber ob Handlungen deshalb Pflichten heißen müssen, weil sie durch die Vorstellung der dadurch zu erlangenden Glückseligkeit hervorgebracht sind, daran zweifle ich ganz und gar. Denn einmal angenommen, die menschliche Natur habe einen ganz andern, uns bis jetzt zwar ganz unbekannten, aber doch weit erhabenern Zweck

als den Genuß der Glückseligkeit: ferner angenommen, daß der letzte Zweck unsrer Natur nicht nur hier in der Welt, sondern auch in einer beträchtlichen Zeitfolge nach dem Tode in einem andern Leben, völlig unerforschlich bliebe, und endlich noch angenommen, daß wir schlechterdings keinen nothwendigen oder wirklichen Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit entdeckten; so würden die Vernunftgebote, nach meiner Meinung, dennoch für uns ihre vollkommene Gültigkeit behalten, und wir würden alle Macht der Vernunft anwenden müssen, sie auszuführen, weil wir wenigstens diese einzige Bestimmung unsrer Natur mit vollkommner Gewißheit erkennen, daß wir nach den Vernunftgesetzen handeln müssen. Die Vernunftgesetze müssen als freie, von allen Dingen unabhängige Ursachen, wirken, wenn wir von unsern Handlungen sollen sagen können, daß

die Pflicht einigen Theil daran habe. Es ist zwar vernünftig, für sein Glück zu sorgen, aber kein Mensch nennt] dergleichen Handlungen, Handlungen aus Pflicht. Ein Arzt, der einen fürstlichen Patienten pünktlich und genau abwartet, von dessen glücklicher Kur er sich großes Glück und große Belohnung verspricht, kann zwar ein rechtschaffener und tugendhafter Mann seyn; aber niemand wird behaupten, daß er dadurch einen ausserordentlichen Beweis von seiner Tugend abgelegt, weil er bei seinem Fleiße und bei seiner Akkuratesse in dieser Kur sein Glück immer vor Augen gehabt. Wendet hingegen derselbige Arzt auf einen armen Kranken, der unbekannt und hilflos ist, und dem er Arznei, Lebensmittel und Bequemlichkeit aus seinem Beutel verschaffen muß, eben die Sorgfalt und Mühe; und kann man keine Aussicht auf Vortheile bei dieser genauen Abwartung

entdecken; so wird man diese Handlung gewiß weit eher aus der Pflicht herleiten, und sie als einen Beweis seiner Rechtschaffenheit und Tugend aufstellen können. Soll also die Vorstellung der Glückseligkeit der letzte und einzige Bewegungsgrund unsrer Handlungen seyn, so behaupte ich erstlich, daß durch diese Theorie der Begriff der Tugend und Pflicht schlechterdings vernichtet werde. Denn so wenig es geleugnet werden kann, daß das Bewußtseyn, die moralischen Gesetze befolgt zu haben, mit einer angenehmen Empfindung verknüpft ist, und daß die Ausübung der Tugend, innere Zufriedenheit, also einen großen Theil der Glückseligkeit zur Folge habe; so wenig kann ich doch zugeben, daß eine Handlung um dieser angenehmen Empfindungen willen, tugendhaft zu nennen sey. Ich würde vielmehr den noch weit mehr bewundern, der dergleichen angenehme

Empfindungen, als Wirkungen der Tugend gar nicht voraussähe oder bei sich verspürte und sie dennoch ausübte. Denn daß dem Menschen bei der Ausübung seiner Tugend vieles, auch ausser der Vernunft, zu Hülfe kömmt, ist zwar ein Zeichen, daß seine Vernunft Hülfe nöthig hat, aber nicht, daß sie allein durch sich selbst gar nichts wirken könne. So bald die Vorstellung des Vergnügens, das aus einer Handlung entspringt, die alleinige Ursache der Handlung ist; so verdient sie schlechterdings nicht den Namen der Tugend, sondern es ist an jeder Handlung nur so viel tugendhaft, als die blosse Vorstellung des allgemeinen und nothwendigen Vernunftgesetzes gewirkt hat. Denn wäre das Vergnügen, welches aus der tugendhaften Handlung entsteht, als die Ursache desselben anzusehen; so müßte das Vergnügen oder die Glückseligkeit auch ein Maaß seyn, die Tugend

und das Verdienst der Handlungen zu messen: es wäre eine Handlung um so tugendhafter, je glücklicher sie machte: keiner wäre lasterhaft als nur der Elende. Ehebruch, Raub und Mord, wären nur dann Laster, wenn sie unglücklich machten. Man müßte die Moralität der Handlungen nicht nach ihren Bewegungsgründen, sondern nach ihren Folgen beurtheilen, welches so absurd ist, daß es gar keiner Widerlegung bedarf.

Es ist aber auch zweitens schlechterdings ganz unerweislich, daß die Beobachtung der moralischen Gesetze jederzeit und nothwendig mit Glückseligkeit verbunden sey. Denn wo wo will man die Beweise für diese Behauptung hernehmen? Aus der Erfahrung? Diese könnte leicht die Sache schlimmer machen. Denn 1) kann die Erfahrung wohl beweisen, daß etwas

bisher so geschehen sey, aber nicht, daß es auch nothwendiger Weise so geschehen müsse, wie aus allen Vernunftlehren bekannt ist, und 2) beweiset sie auch nicht einmal, daß es wirklich so geschehe. Denn es ist lächerlich, wenn man es leugnen will, daß die Beobachtung der Pflicht den Menschen viel Leiden und Unglück in dieser Welt zuziehen kann, und öfters wirklich zuziehet. Und einen, der um seiner Tugend willen in Oel gesotten wird oder den Giftbecher trinken muß, für glücklich auszugeben, ist eher ein Spott zu nennen, den man mit Unglücklichen treibt, als eine philosophische Subtilität. Man müßte also aus der Vernunft a priori beweisen, daß die Tugend jederzeit glücklich machen müsse. Allein, so schön ein solcher Beweis auch geführt werden, und so bündig man auch darthun möchte, daß nach Vernunftgesetzen keine andere Verbindung mög-

lich wäre, als die der Tugend mit der Glückseligkeit; so laut würde die entgegengesetzte Erfahrung diesen Beweis widerlegen, da aus derselben offenbar ist, daß die Dinge, welche zur Glückseligkeit gehören, sich gar nicht nach diesen Vernunftgesetzen richten, indem sie nach einer ganz verschiedenen Ordnung erfolgen, und von einer ganz andern Art von Ursachen abhängen. Also nicht zu gedenken, daß durch dergleichen Bewegungsgründe der ganze Begriff der Pflicht ganz und gar aufgehoben wird, weil die Nothwendigkeit und Allgemeinheit unvermeidlich leidet; so sind die moralischen Gesetze auch äusserst schwankende und ungewisse Mittel, die Glückseligkeit hier in der Welt zu erreichen, und es kann daher niemanden verdacht werden, wenn er sich nach seiner besten Einsicht andre wählt, bei deren Gebrauch er sich nach seiner bisherigen Erfahrung wohlbefunden hat. Denn

so wie es in den Sinnen gewisse Idiosynkrasien giebt, wo dem einen etwas angenehm ist, was auf den andern höchst unangenehm wirkt; so hat auch jeder das Recht, sich für einen Sonderling in Ansehung der Erfolge der Handlungen in seinem Gemüth zu halten. Ein Gellert würde höchst unglücklich gewesen seyn, wenn er sich bewußt gewesen wäre, einen Menschen ermordet zu haben, da ein Bravo nie glücklicher ist, als wenn er nach vollbrachter That die Dukaten überzählt, die ihm seine Todschläge zubrachten, und nie misvergnügter, als wenn ihm ein Dolchstich mißlang. Wenn glücklich so viel als tugendhaft ist; so ist der Bravo nicht minder tugendhaft als Gellert, nur jeder nach seiner Weise. Wer dem andern gebieten wollte, nach eines andern besondern Weise glücklich zu seyn, würde offenbar thöricht handeln. Und wenn es bei der Tugend nur auf Neigungen

angesehen ist; so ist es zwar möglich, daß jemand eine ausserordentliche Liebe zu den Tugendgesetzen hat, aber ein anderer würde sich vielleicht für glücklicher und klüger halten können, wenn er eine Neigung, die so allein herrschen will, und die allen übrigen, nicht minder natürlichen Neigungen so oft Abbruch zu thun gebietet, und welche ihren letzten Zweck so weit hinaus schiebt, und ihn so unsicher oder doch so unvollkommen erreicht, entweder gar nicht hätte, oder doch sie absichtlich schwächte und unterdrückte. Denn eine Neigung wegzuschaffen, welche zu befriedigen zu viel Mühe erfodert, ist jederzeit der Klugheit gemäß.

Man würde sich sehr irren, wenn man mir Schuld gäbe, als ob ich läugnete, daß die Glückseligkeit einen wesentlichen Theil der Bestimmung der menschlichen Natur ausmache.

Ich glaube vielmehr, daß die Veranstaltungen, welche wir in derselben wahrnehmen, die Vernunft von allen Seiten nöthigen, dieses zu behaupten. Aber ich leugne nur, daß man beweisen könne, daß die Befolgung der Moralgesetze das einzige mögliche und nothwendige Mittel sey, jeden Menschen hier in dieser Welt glücklich zu machen. Angenommen also: die Glückseligkeit gehöre nothwendig zur Bestimmung der menschlichen Natur, oder auch sie sey ihre letzte Bestimmung; so getraue ich mir auch hieraus zu beweisen, daß die Pflicht in einen leeren Namen verwandelt werde, und daß die Vernunft mit sich selbst in Widerspruch gerathe, wenn sie behauptet, die Seele sey nicht unsterblich. Denn wenn der Mensch ein vernünftiges Wesen ist; so hat er Vernunft, und er muß diese als die oberste und höchste Kraft in seiner Natur anerkennen. Eine jede

Kraft hat aber auch jederzeit Gesetze in sich, nach denen sie wirkt, und so ist es auch mit der Vernunft. Diese zieht aus ihrer eignen Natur gewisse Gesetze, deren Wesen in ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit besteht, und denen sich eben darum alle vernünftige Wesen unterwerfen müßen, weil die Vernunft in ihnen keine andere Gesetze geben kann, als welche aus ihrer eignen Natur fließen. Dergleichen allgemeine und nothwendige Vernunftgesetze sind nun die Sittengesetze, oder die Pflichten. Die Vernunft befiehlt durch sich selbst, unter keiner Bedingung, von ihnen abzuweichen, und ihrer Beobachtung schlechterdings alles, ohne Ausnahme, nachzusetzen. Sie legt sie uns, wie alle Lehrer der Moral, mit dem gemeinen Menschenverstande einstimmig behaupten, als nothwendig und unnachläßlich auf. Nun erkennt aber auch die Vernunft die Glück-

seligkeit, als eine von der menschlichen Natur unzertrennliche Bestimmung, und es kann ihr daher unmöglich entgegen seyn, auf Mittel zu denken, wie sie dieselbige erreiche. Indessen schränken die Tugendgesetze den Gebrauch jener Mittel zur Glückseligkeit ein, und die Vernunft gebietet, sich um die Glückseligkeit nur in so weit zu bemühen, als diese Bemühungen mit Tugend und Pflicht bestehen können. Tugend und Pflicht wird also von der Vernunft doch höher geachtet, als die Glückseligkeit dieser Welt, indem sie dieselbe auszuschlagen befiehlt, so bald sie ohne Verletzung der Pflicht nicht erworben werden kann, und die Vernunft kann das, was das Leben glücklich machen kann, unter keiner andern Bedingung wollen, als wenn es mit der Tugend übereinstimmt. Wenn daher die Vernunft die Glückseligkeit unter vernünftige Wesen vertheilen sollte; so könnte sie nach ihren

Gesetzen nicht anders verfahren, als daß sie den Tugendhaftesten auch am glücklichsten machte: kurz, sie kann keine andre Vertheilung der Glückseligkeit für gerecht erkennen, als eine solche, die mit der Tugend in der genauesten Proportion steht.

Ein vollkommen tugendhaftes Leben in Verbindung der ihr proportionirten Glückseligkeit gedacht, ist eigentlich dasjenige, was die Vernunft für das wünschenswertheste und höchste Gut erklärt, worüber unter den Alten so lange ist gestritten worden. Das höchste Gut kann eben so wenig allein in der Vernunft, wie die Stoiker meinten, als allein in den Sinnen, wie Epikur wollte, gesucht werden. Soll es nun als möglich gedacht werden, daß der Mensch sich diesem höchsten Gute nähern könne, so muß Tugend und Glückseligkeit mit

einander in Verbindung stehen. Wir aber kennen keine andre Verbindung zweier von einander verschiedenen Dinge, als daß das eine die Ursache oder die Wirkung des andern sey. Da nun die Tugend die Handlungsweise ist, wodurch ein gewisser Zustand in dem Menschen gewirkt werden soll; so muß die Beobachtung der Pflicht von der Vernunft, als die Ursache der Glückseligkeit, betrachtet werden, wenn anders der Mensch zur Erreichung des höchsten Guts selbst etwas soll beitragen können. Es müßte also, nach jener Bestimmung zu urtheilen, die wir in dem Menschen erkennen, Tugend und Glückseligkeit hier in einem beständigen ebenmäßigen Verhältnisse stehen, und eine nothwendige Verknüpfung zwischen beiden statt finden. Nun wird wohl niemand behaupten, daß sich eine solche Ordnung in der Welt wahrnehmen lasse, nach welcher Tugend jederzeit Glückselig-

keit herbeiführe. Denn die letztere kann unmöglich blos in dasjenige einfache, angenehme Gefühl gesetzt werden, welches mit der Ausübung der Vernunftgesetze verbunden ist, indem die ungehinderte Thätigkeit einer jeden Kraft ein gewisses Vergnügen nach sich läßt; sondern zur menschlichen Glückseligkeit gehören in dieser Welt auch andre Dinge, die sich schlechterdings zu der Conscientia recti gesellen müssen, wenn wir einen Menschen glücklich preisen sollen. Kein Mensch wird es leugnen, daß mit dem Bewußtseyn, gerecht, treu, arbeitsam u. s. w. gewesen zu seyn, ein gewisses sehr schätzbares Vergnügen verknüpft ist; aber allein macht es dennoch den Menschen nicht glücklich. Zur Glückseligkeit in der Welt gehören offenbar viele zufällige, von uns größtentheils unabhängige Dinge, wie Gesundheit, ein glückliches Temperament, ein gewisser Grad des Wohlstandes,

Gesellschaft, und tausend andre Dinge dieser Art. Wenn nun die Tugend in der Welt als die Ursache der Glückseligkeit angesehen werden könnte; so müßte sie nicht nur die mit ihr nothwendig verknüpften Gefühle erzeugen, sondern sie müßte auch jene zur Glückseligkeit gehörigen Umstände nothwendig und allemal wie eine Ursache ihre Wirkung hervorbringen. Daß aber dieses in der gegenwärtigen Welt nicht so sey, und daß jene Umstände den Lasterhaften eben so wohl als dem Tugendhaften zufallen oder fehlen, dieses zu beweisen, wird mich hoffentlich ein jeder überheben, da es die tägliche Erfahrung lehrt.

Wenn ferner unsre Vernunft genöthigt ist, die Glückseligkeit in Verbindung mit der Befolgung der moralischen Gesetze, als den letzten Zweck in der menschlichen Natur auf dieser Erde anzuse-

hen; so muß sie zu gleicher Zeit einsehen, daß die Natur nirgends ihren Zweck so schlecht erreiche, als hier. Ihre Anstalten zu diesem Zwecke sind so stümperhaft und schlecht, daß man auf den Gedanken gerathen müßte, sie habe sich an ein Werk gewagt, dem sie nicht gewachsen ist, und der Mensch sey unter ihren Händen verpfuscht worden. Denn erstlich ist in den allerwenigsten, und wenn man Menschenbeobachtern trauen will, in keinem Menschen die Vernunft, welche die Stelle des Instinkts vertreten soll, stark genug, ihre eignen Gesetze gegen die Antriebe anderer sinnlichen Neigungen und Begierden durchzusetzen; und zweitens ziehen ihre Siege nicht nothwendig die Glückseligkeit nach sich. Es wäre also in dem Menschen alles anzutreffen, was an einem Kunstwerke getadelt werden kann; eine Absicht, die nicht erreicht wird, und Mittel, die

sie vermöge der übrigen Einrichtung der Natur nicht erreichen können. Wäre Glückseligkeit die letzte Bestimmung des Menschen hier in der Welt; so müßten Mittel in seine Natur gelegt seyn, die sicher führten und jederzeit wirkten, und diese Mittel müßten ihren Endzweck nothwendig erreichen. Zur erstern Absicht würde nothwendig erfodert werden, daß, wenn die Befolgung der Moralgesetze das Mittel der Glückseligkeit seyn soll, die Menschen unwiderstehliche Instinkte zur Treue, Redlichkeit, und überhaupt zu alle dem hätten, was man Tugend nennt; und zur zweiten würde gehören, daß die Welt nach ganz andern Gesetzen eingerichtet seyn müßte, als sie wirklich ist. Dieses heißt im Grunde, Vernunft und Natur müßten aufgehoben werden, und der Mensch müßte nicht Mensch seyn, wenn sein Zweck erreicht werden sollte. Eine Philosophie, die so endet,

ist gewiß eine falsche Philosophie, und ein Grundsatz, der auf solche Resultate führt, ist gewiß kein wahrer Grundsatz. Wenn es wahr ist, daß mein Daseyn auf diese Erde eingeschränkt ist; so ist die Idee des höchsten Guts eine absurde Grille, und jede Bemühung, mich dem Genusse desselben zu nähern, ist eben so ungereimt. Das Gesetz: Sey tugendhaft, damit du glücklich werdest, ist ein Gesetz, das etwas Unthunliches, und etwas Unmögliches zugleich gebietet; also das absurdeste Gesetz, das je gegeben ist. So muß die Vernunft urtheilen, wenn sie annimmt, daß der Mensch zur Glückseligkeit bestimmt, und Tugend das einzige Mittel dazu sey, und daß sein Daseyn nach dem Tode gänzlich aufhöre.

Nehme ich hingegen an, die Seele sey unsterblich; so gewinnt alles eine andre Gestalt; meine Vernunft kann nun alles zusammen reimen, und das, was mir vorher als die größte Ungereimtheit vorkam, löst sich nun in die schönste Harmonie auf. Dauert die Seele der Menschen ewig fort, so begreife ich, daß ihr höchstes Gut ein Ziel seyn müße, dem wir uns, so lange uns Schranken anhangen, ins Unendliche nur nähern können, ohne es jemals zu erreichen. Meine Vernunft ist eines unendlichen Wachsthums, einer beständigen Zunahme ihrer Kräfte fähig, und diese ihre Bestimmung kann nur erreicht werden, wenn ihre Dauer unendlich ist. Das Unglück, welches hier in der Welt den Tugendhaften trifft, und oft so gar eine Folge seiner Tugend ist, ist mir nun kein Räthsel mehr. Ich lerne daraus,

daß die irdische Glückseligkeit, welche an zufällige Dinge gebunden ist, nicht das letzte Ziel meiner Bestrebungen seyn kann. Denn es gehört oft mehr Tugend dazu, sie entbehren zu können, als sie zu besitzen, Leiden zu ertragen, als Vergnügen zu genießen, und Leiden können der Vernunft gewöhnlich eine größere Stärke geben, als Vergnügungen; und wenn dieses Leben nur ein Uebungsplatz für die Vernunft seyn soll; so könnte sie nicht zweckmäßiger angelegt seyn. So sehnlich also auch meine Natur Glückseligkeit verlangt, so gewiß sehe ich doch ein, daß die Einrichtung dieser Welt nicht so beschaffen ist, daß sie von der Befolgung der Vernunftgesetze nothwendig hervorgebracht wird.

Ich habe nur wenig Theile, die zu meiner Glückseligkeit gehören, hier ganz in

meiner Gewalt. Ich kann nichts thun, als mich so betragen, daß mich die Vernunft für würdig hält, glücklich zu seyn. Dieses geschieht aber allein dadurch, daß ich tugendhaft bin. Es widerspricht meiner Vernunft nicht, anzunehmen, daß in irgend einem Zeitpunkte des künftigen Zustandes eine Austheilung des Glücks von dieser Art statt finden könne, und wenn die Glückseligkeit wirklich zur Bestimmung meiner Natur gehört; so muß die Vernunft dieses so gar nothwendig annehmen, wenn sie nicht mit sich selbst streiten will. Wenn ich meine Pflicht thun soll, so brauche ich zwar die Glückseligkeit nicht als einen Bewegungsgrund, aber ich muß doch überzeugt seyn können, daß ich dadurch nicht einen wesentlichen Zweck in meiner Natur vernachlässige, oder gar vernichte. Dieses würde ich aber offenbar thun, wenn ich die

Tugend allgemein, und unter allen Umstän- den, als Mittel zur Glückseligkeit hier in der Welt gebrauchen wollte; oder, wenn ich auch selbst es nicht thäte, so würde es doch die Natur und andre Menschen thun, wel- che unendlich oft die Folgen meiner guten Thaten vernichten. Wenn ich daher die Tu- gend, mit allen, was sonst zu meiner Natur gehört, in Harmonie denken will; so muß ich annehmen, es müße ein anderer Zustand da seyn, in welchem dieses wirklich ist. So wie nun das, was mit der Materie nothwendig verknüpft ist, derselben nicht nur nicht wider- streitet, sondern auch wirklich ist, wenn die Materie existirt, so muß auch das, was mit der Vernunft als nothwendig verknüpft ge- dacht wird, wirklich seyn, wenn die Vernunft sich nicht widersprechen, oder wenn sie wirk- lich seyn soll. So sind die Kräfte, deren

Wirkungen wir in der Materie wahrnehmen, wie die Anziehungskraft, die Beweglichkeit u. s. w. eben so gewiß, als die Materie selbst, weil sie mit ihr in nothwendiger Verknüpfung stehen. Und so hat auch das, was mit der Vernunft verknüpft ist, mit der Vernunft selbst gleiche Gewißheit. Nun sind mit der Vernunft die Gesetze ihrer Handlungen oder die Pflichten verknüpft, mit den Pflichten aber die Lehre von der Unsterblichlichkeit der Seele, wie bisher erwiesen ist. So gewiß also die Pflichten sind, so gewiß ist auch die Unsterblichkeit.

Denn wenn gleich diejenigen, welche behaupten, man müsse der Vernunft blos um ihrer selbst willen folgen, durch keine Belohnungen, die mit der Tugend verknüpft sind, zur Tugend bewogen werden, sondern allein durch

die Gesetze selbst, so müssen sie doch annehmen, daß sich nichts der Vernunft widersprechendes in dem Menschen zutragen könne, und daß in seiner Natur alles mit der Vernunft selbst zusammenstimmen müsse, wenn seine Bestimmung erreicht werden soll. Nun läßt sich nichts entdecken, was wesentlich zur Natur des Menschen gehört, und mit Tugend und Laster in Verhältniß stehen könnte, als der glückliche oder unglückliche Zustand desselben; und wenn daher eine vernünftige Vertheilung der Glückseligkeit unter mit Vernunft begabten Wesen gedacht werden soll; so scheint der allervernünftigste Austheilungsgrund ihre Tugend zu sein. Da wir nun von der Welteinrichtung eher dasjenige erwarten müssen, was der Vernunft gemäß ist, als was ihr widerspricht; so kann man unmöglich voraussetzen, daß die Tugendhaften unglücklich und die Lasterhaften glücklich seyn, oder die

ganze Glückseligkeit dem Zufall und dem Ungefähr überlassen seyn sollte. Da aber letzteres in dieser Welt offenbar der Fall ist, indem Schmerzen, Krankheiten, Mangel, Verfolgung und andre reale Uebel, die das Leben unglücklich machen, den Tugendhaften, wo nicht mehr, doch nicht weniger als den Lasterhaften treffen, und die Vertheilung der Glücksgüter gewiß zufällig ist; so folgt, daß die Gesetze der menschlichen Natur mit sich selbst streiten würden, wenn man nicht annähme, es gäbe einen andern Zustand, in welchem sich alles in die allervollkommenste Harmonie auflößt. Wenn es also wirklich eine Glückseligkeit, als einen Theil der Bestimmung des Menschen giebt, so ist sie von der Tugend nicht zu trennen. Denn in seiner Natur muß alles zusammenstimmen, wenn die Vernunft der Natur gemäß handeln soll: es ist aber kein Ebenmaaß und keine Harmo-

nie in der menschlichen Natur, wenn die Glückseligkeit nach andern, als nach vernünftigen Gesetzen in ihm hervorgebracht werden könnte, und wenn sie also mit der Tugend in keinem Verhältnisse stünde. Soll ich also nach der Vernunft urtheilen, so muß die Tugend mit der Glückseligkeit in Verbindung stehen. Diese Verbindung aber geht gänzlich verlohren, wenn ich die Unsterblichkeit der Seele leugne. Die Verknüpfung der Vernunft aufgeben, ist aber gerade so viel, als die Nichtigkeit der Vernunft eingestehen. Und wenn man dieses leztere eingesteht, so folgt auch unmittelbar, daß es thöricht sey, der Vernunft zu gehorchen, und daß alle Pflichten elende Grillen seyn müssen. Dieses alles scheint mir nun hinreichend zu beweisen, daß es gar keine Pflichten geben könne, wenn man annimmt, die menschliche Seele sey nicht unsterblich. Jetzt will ich versu-

chen, meine Gründe nochmals kurz und zusammenhängend darzustellen.

Es ist in der menschlichen Natur offenbar darauf angelegt, daß sie durch die Vernunft die Zwecke, welche die Natur in sie gelegt hat, selbst mit soll befördern helfen, daß sie sich also mit ihrer Vernunft soll vervollkommnen und auf ihre Bestimmung arbeiten soll. Wenn nun die Vernunft Handlungen hervorbringt, so kann sie solches nach keinen andern Gesetzen thun, als nach ihren eignen. Die Gesetze aber, welche die Vernunft den Handlungen durch ihre blosse Natur vorschreibt, sind die moralischen Gesetze, welche, so fern der Mensch ihre Verbindlichkeit erkennt, Pflichten heissen. Dergleichen Pflichten sind aber unmöglich, wenn es keine Unsterblichkeit der Seele giebt. Denn es ist mit der menschlichen Na-

tur das Verlangen nach Glückseligkeit nothwendig und wesentlich verbunden, so daß kein Mensch freiwillig darauf Verzicht thun kann, und die Vernunft kann dieses Verlangen auf keine Art misbilligen. Wäre nun unser Daseyn auf diese Welt eingeschränkt; so müßte die Vernunft neben den Pflichten alle diejenigen Handlungen zugleich billigen, wodurch das Leben angenehm gemacht werden kann. Dieses würde nur in dem Falle angehen, wenn die Pflichten selbst jederzeit sichere Mittel eines angenehmen Lebens wären. Nun ist aber bekannt, daß die Beobachtung der Pflicht nicht immer ein angenehmes Leben und Glückseligkeit nach sich ziehe, und daß beides nicht nothwendig wie Ursache und Wirkung verknüpft sey. Die Vernunft würde also erlauben müssen, wenigstens bisweilen d. h. dann die Pflicht zu vernachlässigen, wenn sie

die Annehmlichkeit des Lebens nicht vermehren hilft, oder wenn ein anderes Mittel ihr tauglicher zur Vermehrung der Glückseligkeit dieses Lebens vorkäme. Wer sieht aber nicht, daß durch eine solche Ausnahme, das ganze Wesen der Pflicht, das in ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit besteht, und in denen gar keine Rücksicht auf Lust statt findet, zerstört werde? Denn es ist keine Pflicht denkbar, deren Befolgung jederzeit und nothwendig mit einer so großen Lust verknüpft seyn sollte, die von keiner Unlust, der wir uns um ihret willen unterziehen müssen, übertroffen werden könnte, und wo eine Handlung, die ihr widerspricht, nicht in irgend einem besondern Falle und in irgend einem besondern Subjekte noch eine größere Lust gewähren könnte. So würden wir zum Exempel allemal eine Ausnahme machen müssen, wenn bei der

Beobachtung einer Pflicht, Gesundheit oder Leben in Gefahr gerieth, oder ihre Aufopferung gar mit Gewißheit vorausgesehen würde, weil das Daseyn der Vernunft selbst von dem Leben abhängt, und keine Kraft ein Gesetz geben kann, sich selbst zu zerstören. Der Bewegungsgrund der Lust allein, der wenn man sein Daseyn auf diese Welt einschränkt, so vernünftig ist, würde schon die Pflicht aufheben. Denn das Wesen derselben besteht darin, daß sie allein die erste und höchste Ursache der Handlungen werde, daß sie also auf nichts ausser sich Rücksicht nehme. Was allein um des Vergnügens willen geschieht, geschieht nicht aus Pflicht. Diese will allein um ihrer selbst willen befolgt seyn. Wir sollen der Pflicht treu bleiben, wenn wir auch ganz gewiß wissen, daß für uns in der Welt das allergrößte Unglück, Tod und Ver-

derben damit verbunden seyn wird. Dieses würde aber augenscheinlich absurd seyn, wenn die Seele nach diesem Leben unterginge. Denn es sind zwei Zwecke in der menschlichen Natur, die beide von der Vernunft als nothwendig erkannt werden, auf deren keinen sie also Verzicht thun kann, und deren Erreichung sie auch selbst besorgen, wenigstens keinem derselben entgegen handeln soll. Der erste ist die unbedingte Befolgung ihrer eignen Gesetze oder der Pflichten, und der zweite die Glückseligkeit. Wenn nun die Glückseligkeit von einem Dritten ganz allein besorgt würde, und die Vernunft gar keine Regeln für sie ersinnen und ausführen könnte; so könnten vielleicht die Pflichten für sich bestehen, die Vernunft führte ihre Pflichten aus, und die Natur besorgte die Glückseligkeit. Aber so ist es nicht. Die Vernunft

soll auch das Wohlbefinden des Menschen, besorgen, so viel sie kann; sie muß also auch Regeln der Glückseligkeit machen, und sie befolgen, und weil sie die Glückseligkeit als einen nothwendigen Zweck in ihrer Natur erkennt, so darf sie keine Handlung billigen, die der Glückseligkeit widerstreitet. Nun kann aber offenbar der Fall sehr oft eintreten, daß die Beobachtung der Pflicht einem glücklichen Leben in der Welt widerstreitet, indem uns die Pflichten gebieten, ihnen nicht blos unsre Neigungen aufzuopfern, in deren Befriedigung bekanntlich ein großer Theil der menschlichen Glückseligkeit besteht, sondern so gar Gesundheit und Leben, als die Bedingungen aller zeitlichen Glückseligkeit, ihnen nachzusetzen. Hier streiten also augenscheinlich zwei Zwecke mit einander, welche die Vernunft beide für nothwendig erkennt, und es

ist wenigstens für sie ein ewiges Räthsel, welchem Ziele sie nachgehen soll. Was sich aber widerstreitet, hebt sich auf und ist nichts. Und hieraus würde also folgen, die Vernunft habe gar keinen Zweck, der sie zum Handeln bestimmen könnte, d. h. es wäre gar keine Vernunft wirklich, welches offenbar ungereimt ist.

Will also die Vernunft mit sich selbst einig bleiben; so muß sie annehmen, diese beiden nothwendigen Endzwecke werden irgend einmal so vereiniget werden, daß, es geschehe nun durch die Natur selbst, oder durch besondere göttliche Veranstaltung, der eine die Ursache des andern werde, daß also in der Natur eine solche Einrichtung statt finden müsse, daß auch diejenigen Dinge, welche von unsrer Willkühr nicht abhängen, sich nach den Gesetzen der Ver=

nunft richten, und der gerechten Erwartung derselben gemäß geschehen. Dieses aber ist völlig unmöglich, wenn man nicht annimmt, es sey noch ausser der Ordnung der Dinge, welche wir durch Erfahrung kennen, eine andre, in welcher die Begebenheiten so eingerichtet sind, daß die Tugend selbst die Glückseligkeit hervorbringe, oder nach welcher einem jeden durch einen Dritten so viel Glück zu Theil wird, als er durch seine Tugend verdient hat. Daß nun eine solche Erwartung ganz nichtig und ungereimt ist, wenn man das menschliche Daseyn auf dieses Leben einschränkt, ist durch die Erfahrung klar. Und es folgt also der zuerweisende Satz aus dem Vorhergehenden ganz augenscheinlich: „daß es nämlich gar keine Pflich„ten geben könne, zu denen die menschliche „Vernunft sich für verbunden erachten müsse, „wenn man die Unsterblichkeit der Seele leug-

„net, und sie für unnatürlich und unmöglich „ausgiebt.“

Hier ist also ein neuer Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, der mit der Vernunft vollkommen harmonirt, und dessen Natur hier am Schlusse noch mit wenigen erwogen werden soll. Es kann befremdend scheinen, daß wider eine für das Menschengeschlecht so wünschenswerthe Sache, wie die Unsterblichkeit ist, von vielen Philosophen so heftig ist gestritten worden; aber gerade um dieses allgemeinen Interesses willen kann ich mich nicht überreden, daß irgend einer aus bloßer Hartnäckigkeit, aus Disputirsucht, sich dagegen setzen sollte, wenn ihm hinreichende Gründe für die Sache vorgehalten würden. Denn ein solcher müßte sich gegen die Sache, nicht gegen

den Beweis setzen. Wenn ich aber die Meinungen und die Streitigkeiten der Weltweisen genau durchgehe, so finde ich, daß kein einziger gegen die Sache selbst streitet, sondern jederzeit nur gegen die Beweise. Hier sehe ich aber, daß die Vernunft sich selbst getreu verfährt, indem es ihr heiligstes und unverbrüchlichstes Gesetz ist, nichts ohne hinreichende Gründe für wahr und für gewiß zu halten, und sich schlechterdings durch nichts als durch Gründe der Wahrheit bestimmen zu lassen, wenn auch die Sache selbst die allerwünschenswürdigste von der Welt wäre. Denn wer wird wohl leugnen, daß jedermann gern unsterblich zu seyn wünsche, und daß jeder Mensch vor der gänzlichen Vernichtung schaudere? Allein da die heisseste Begierde nach einer Sache doch niemals einen Beweis für

das Daseyn der Sache selbst abgeben kann; so müßen schlechterdings andre Gründe herbeigebracht werden, durch welche die Vernunft überzeugt werden kann, daß sie sichere Hofnung habe, daß jene Wünsche werden erfüllt werden. Nun weiß aber ein jeder, daß allemal eine ganz außerordentliche Unpartheilichkeit dazu erfodert wird, die Gründe für und gegen ein Urtheil zu prüfen, das mit unsern Neigungen übereinstimmt, oder ihnen widerspricht, indem die Neigung uns gar zu leicht geneigt macht, Gründe für hinreichend zu halten, die es doch nicht sind, wenn sie nur dem Objekte unsrer Begierde schmeicheln: und man kann daher fast allgemein annehmen, daß, wenn zwei Parteien, die einerlei Wünsche haben, sich widersprechen, das Recht und die Wahrheit auf die Seite derer sey,

die etwas behaupten, was ihrer eignen starken Neigung widerspricht. Denn wenn ihre Vernunft volle Gründe hätte, so müßten sie ganz absurd verfahren, wenn sie das Objekt ihrer Neigung nicht für wahr halten wollten, da es von der Vernunft und von dem Willen zugleich gebilliget wird. Nach diesem in der menschlichen Natur selbst sehr wohl gegründeten vorläufigen Urtheile zu schließen, möchte ich mich mehr auf die Seite derer schlagen, welche die bisherigen Beweise der Unsterblichkeit der Seele für unbefriedigend und nichtig erklären, als es mit denen halten, welche sich einbilden, in dem Besitze strenger und apodiktischer Beweise für dieselbe zu seyn. Denn die Neigung ist hier gleich, aber die Vernunftbehauptungen sind theils für, theils gegen das Objekt der Neigung,

und in diesem Falle habe ich jederzeit große Lust, wenn ich ohne Kenntniß der Gründe selbst, also nur vorläufig urtheilen soll, für diejenigen zu stimmen, die gegen das Objekt ihrer eignen Neigung sind, weil ich wenigstens überzeugt seyn kann, daß diese nicht durch die Neigung zum Fürwahrhalten getrieben worden sind.

Wenn ich mir nun alle mögliche Beweise, die für die Unsterblichkeit der Seele geführt werden können, vorstelle; so sehe ich ein, daß derer nur zwei Arten möglich sind. Man muß nämlich entweder aus der Beschaffenheit der Seele selbst, und aus ihrem Wesen und ihrer Natur darthun, daß sie ewig sey, und daß es vermöge derselben ganz unmöglich sey, daß sie in nichts verwandelt wer-

den, oder das Bewußtseyn ihres Zustandes ganz und gar verliehren könne; oder man muß zeigen, daß es den nothwendigen Gesetzen der Vernunft widerstreite, wenn man zuläßt, daß die Seele nicht unsterblich sey, und ob man also gleich die Art und Weise einer solchen Fortdauer aus der innern Natur der Seele, die gänzlich über unsern Gesichtskreis hinaus liegt, nicht begreifen könne; so könne doch aus den Moralgesetzen, die in der Vernunft als nothwendig gegründet sind, mit Gewißheit auf die Wahrheit der Unsterblichkeit der Seele geschlossen werden, weil sie mit der Wahrheit jener Gesetze nothwendig verbunden ist, und daß also die Unsterblichkeit von der Vernunft für eben so gewiß zu halten sey, als die Moralgesetze und deren Verbindlichkeit, oder die Pflichten.

Die mehresten Philosophen älterer und neuerer Zeit haben ihr größtes Vertrauen auf die erstere Art der Beweise gesetzt, und haben sich derselben für die Unsterblichkeit der Seele fast ganz allein bedient. In diesen aber liegt ein Saame zu unendlichen Streitigkeiten. Denn die Geschichte allein kann uns schon argwöhnisch gegen die Kräfte unsres Erkenntnißvermögens, in Ansehung jener übersinnlichen Gegenstände machen, indem sie uns offenbar lehrt, daß alles, was die Philosophen von jeher über die letzten Principien der Dinge an sich, über ihr Wesen und ihre Natur erforscht zu haben glauben, sich in unverständlichen Subtilitäten oder in grundlosen und willkührlichen, sich unter einander widersprechenden, Hypothesen endige, und eine schwache Prüfung unsers Erkenntnißver-

mögens lehrt uns augenscheinlich und gewiß, daß auf keine andere Art eine gänzliche Beilegung jener Fehden zu hoffen sey, als bis man darin übereingekommen ist, daß wir von der innern Natur der Dinge schlechterdings gar nichts wissen können. Es ist in den Urtheilen über das Uebersinnliche, an sich betrachtet, auf keine andre Art Friede zu stiften, als wenn sich alle Partheien zum ewigen Stillschweigen darüber entschließen.

Die andre Art des Beweises, wovon in dieser Abhandlung ein Versuch gemacht worden ist, und welche meiner Meinung nach die einzige mögliche, befriedigende Beweisesart für unsre Vernunft ist, thut auf alle Einsicht in die innere Natur und das Wesen der Seele Verzicht, und entlehnt ihre Gründe allein aus den wesent-

lichen und ewigen Gesetzen der Vernunft, von denen sich keine Vernunft gänzlich los-sagen kann. Man beweiset hier nur, daß die Unsterblichkeit mit den Pflichten in der Vernunft nothwendig verknüpft sey, so daß jene aus den letztern unvermeidlich folge. Wenn daher jemand die Pflichten zugiebt, so muß er auch die Unsterblichkeit der Seele zu-geben. Denn so fodert es die Natur der Vernunft, daß alles, was mit wahren und gewissen Sätzen zusammenhängt, ebenfalls wahr und gewiß sey. Was also mit den Pflichten nothwendig zusammenhängt, hat mit den Pflichten einerlei Wahrheit und Ge-wißheit. Wenn also das eine erwiesen ist, daß es nämlich Pflichten gebe, oder daß Tu-gend für die Vernunft Wahrheit und Noth-wendigkeit enthalte; so ist auch das andere er-

wiesen, daß die Seele unsterblich sey. Ueber die Art und Weise, wie die Seele fortdauern könne, und wie ein anderer konkreter Zustand in jener Welt für sie möglich sey, kann indessen die Vernunft nichts festsetzen, und dieses Wie bleibt also für alle Menschen ein nothwendiges Räthsel, das nur durch eine neue Erfahrung, die wir nach dem Tode machen werden, aufgelößt werden kann. Daß aber die Seele unsterblich sey, davon kann die Vernunft so fest überzeugt seyn, als sie von den Pflichten überzeugt ist. Die letztern sind aber in das Wesen der Vernunft selbst verflochten, die ganze Würde der menschlichen Natur, und ihr ganzer Vorzug vor den Thieren hängt daran, und wer sich von aller Pflicht lossagen wollte, würde sich selbst und allen Menschen verabscheuungswürdig vorkom-

men. Die Natur hat uns eine solche Entsagung selbst verboten und gleichsam unmöglich gemacht, indem sie jeden Menschen zwingt, die Majestät der Pflicht zu bewundern, und bei der Anschauung ihrer Wirksamkeit demjenigen den Vorzug einzuräumen, in welchem man eine solche Ursache als wirkendes Principium annimmt, wenn man sich auch gleich nicht für stark genug zu ähnlichen Unternehmungen hält. Es ist also hierdurch wenigstens so viel ausgemacht, daß alle diejenigen, welche Pflichten zugeben, auch nothwendiger Weise die Unsterblichkeit der Seele nicht nur als sehr vernünftig zulassen, sondern daß sie auch gestehen müssen, daß sie die Vernunft unnachläßlich verlange, und daß es der Vernunft gänzlich widerstreite, wenn man dieselbe leugnen wollte. Und hieraus fließt denn, daß, wer über diesen Punkt

etwas festsetzen will, behaupten könne und müsse, daß die Seele nach der Zerrüttung unsres Körpers fortdaure, und daß nicht etwa blos seine Wünsche, sondern auch seine Vernunft selbst zu ihrer eignen Befriedigung die Unsterblichkeit der Seele aus Gründen nothwendig fodere.

Halle,
gedruckt bei Francke.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Jakob, Ludwig Heinrich von, / Frommann, Carl Friedrich Ernst, / Franck, Christoph Peter.

Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht

Züllichau 1790

Ph.sp. 399
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043542-1
VD18 11158964